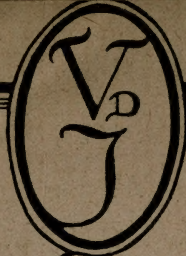


Jeschurun

Monatsschrift
für
Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Sechster Jahrgang

1919

Inhalt des sechsten Bandes.

Jeschurun

6. Jahrgang | Kislew-Tebeth 5679 — Januar-Februar 1919 | Heft 1/2

Alte Lösung neuer Probleme.

Von Dr. Sigmund Jampel, Schwedt a. O.

Die Geschichtsforschung der neueren Zeit unterscheidet sich von der der alten durch die pragmatische Darstellungsweise, die sinnvolle Angliederung von Ursache und Wirkung, sowie durch das Bestreben, jedes historische Ereignis nach seiner vielseitigen Verzweigung zu untersuchen und die tiefe Verwurzelung des Geschehens bloßzulegen. Anfang und Ende alles historischen Denkens der Gegenwart ist das Kausalitätsprinzip. Aber wenngleich unsere Geschichtspragmatiker es so vortrefflich verstehen, jede geschichtliche Begebenheit in die kausale Kette einzuflechten, so ist es ihnen bis jetzt doch nicht gelungen, das unzerstörbare Bild des Judentums in den Rahmen natürlicher Ursächlichkeit hineinzupressen. Einem Granitfels gleich ragt der ewige Jude aus dem Strome der Vergänglichkeit empor, und alle Wogen materialistischer Geschichtstheorien zerschellen an ihm. Ein winziges Völkchen, dem es seit zwei Jahrtausenden an den elementarsten nationalen Existenzbedingungen gebricht, sieht die gewaltigsten Nationen nacheinander dahinstürzen, während es sich auf den Ruinen jener Weltmächte, die es mit einem Schwertstreich enthaupten zu können glaubten, stets zu neuem Leben und frischem Gedeihen erhebt. Man begreift es so, wenn die berufensten Beurteiler der Völkergeschichte in diesem schwachen Gemeinwesen, das aller historischen Gesetze spottet, andere und höhere Kräfte vermuteu und in ernsten Stunden in jedem Juden ein lebendiges Wunder sehen.

Nach alledem muß es sich sehr seltsam ausnehmen, wenn gerade jüdischerseits immer wieder der Versuch gewagt wird, mit rationalistischen Grundsätzen durchzukommen, wo die spruchbefugtesten Richtungen sich dazu außerstande erklären. Wenn es auch psychologisch sehr begreiflich ist, daß der Jude, der den Erhaltungstrieb seines Volkes in seiner Seele fühlt, ein viel stärkeres Bedürfnis empfindet, seine Lebenskraft naturgesetzlich zu erforschen und sie auf eine bestimmte wissenschaftliche Formel zu bringen, so ist doch nicht zu übersehen, daß dieser erzwungene Rationalismus jüdisch-liberaler Wissenschaftler gerade der liberalen Judenheit den Boden untergräbt. Wissen wir doch alle, wie unsäglich schwer die Mission der Vertreter des liberalen Judentums ist, die einerseits, um dem modernen wissenschaftlichen Geschmacke zu genügen, die Grundlehren der jüdischen Religion bis zu einer philosophischen Maxime reduzieren und so die wesentlichen Differenzen zwischen dem liberalen Judentums und dem den kirchlichen Dogmatismus immer mehr absteifenden Christentum unwillkürlich verwischen, andererseits aber, um dem Judentum Existenzberechtigung zu geben, den Abgrund zwischen ihm und der Kirche als unüberbrückbar zu bezeichnen genötigt sind. In einem Atemzug müssen sie die Annäherung der liberalen christlichen Religionsanschauung an das Judentum mit Genugtuung hervorheben und gleichzeitig das Judentum vor dieser Anpassung warnen. Im Kampfe gegen Zionismus und nationaljüdische Bestrebungen sind sie gezwungen, jeden jüdischen Volksgedanken auszuschalten und die Judenheit auf die religiöse Basis zu beschränken, während sie es nicht verhüten können, daß gerade der Liberalismus diese Basis ständig verschmälert. Es ist dies die wenig beneidenswerte Rolle des Satan bei Jjob, die unsere Alten mit den Worten שבור את החבית ושמור את יינה kennzeichneten. Von den philosophischen Zeitströmungen gedrängt, sehen sich die Führer des liberalen Judentums immer mehr genötigt, das Wesen der jüdischen Religion auf einige ethische Prinzipien zu beschränken, dadurch aber

berauben sie sie ihrer Eigenart und damit auch ihrer Existenzberechtigung. Denn auch der wesentliche Inhalt des freien Christentums wird durch solche ethische Gedanken erschöpft. Wenn sich so die Kluft zwischen diesen beiden Religionssystemen immerfort verengert, was verbürgt da noch den Fortbestand des Judentums? Der unwesentlichen Differenzen wegen wird doch das liberale Judentum für die Dauer nicht die Sklavenketten tragen wollen. Es ist ein offenes Geheimnis, daß keine Aufgabe dem liberalen jüdischen Theologen so sehr das Leben erschwert, als die Pflicht der Forterhaltung des Judentums in modernen jüdischen Kreisen logisch zu begründen. Die Zukunft des Judentums muß als Fortsetzung seiner Vergangenheit angesehen werden, und nur die Kraft, die bisher sein Lebensquell war, kann auch künftighin seine Trägerin sein. Es gilt also das Geheimnis zu entdecken, dem das Judentum nach der zweitausendjährigen Diaspora sein heutiges Sein verdankt.

Worin liegt nun die erhaltende Kraft des Judentums? Früher stimmten konservative wie liberale Forscher darin überein, daß es die Religion und ihre Wissenschaft ist, in denen das Judentum Ersatz für all die fehlenden nationalen Güter fand. Nach dieser Antwort braucht man nicht lange zu suchen, sie ist hundert- und tausendfach in Bibel, Talmud und allen anderen jüdischen Schriften gegeben. Der Jude wiederholt diese Überzeugung im täglichen Gebet כי הם חיינו ואורך ימינו, vor der offenen Thorarolle וחיי עולם נטע בתוכנו und in jeder Unterhaltung über Vergangenheit und Zukunft seines Volkes. Dieser vertrauteste Gedanke des Judentums füllt unser Sinnen und Fühlen dermaßen aus, daß wir uns nur selten dazu getrieben sehen, über diesen Gedanken hinauszugehen und nach der primären Ursache zu forschen. Denn wenn wir die Lebensquelle des Judentums in der Pflege der Religion und ihrer Wissenschaft erkennen, so dürfen wir doch dabei nicht stehen bleiben, sondern müssen weiter den Ursprung dieser Quelle zu entdecken suchen, müssen den höheren Antrieb erkennen, der das Judentum zu seiner

Religion hinführt. Sind doch alle alten Völker mitsamt ihren Religionen zugrunde gegangen; wieso sind gerade dem Judentum stets Männer entstanden, die den religiösen Funken immer aufs neue anzufachen vermocht haben? Die andern Völker sind auch von ihren Religionen getragen worden. In Ägypten wie in Mesopotamien bildete die Religion den Mittelpunkt des Staatslebens. Die Priester standen über den Fürsten, und die gewaltigen Tempel ragten über die Königspaläste weit hinaus. Warum aber sind beim nationalen Zusammenbruch des Staates jene Religionen mit ihren Tempeln in den Schutt gesunken? Warum sind nicht auch ihnen religiöse Reorganisatoren wie Esra und Jochanan ben Sakkai erstanden, die die Religion, die Volksseele, nach dem Zerfall des nationalen Leibes zu neuem Leben hätten wieder erstehen lassen?

Wer so das Rätsel vom ewigen Juden durch die Religion gelöst zu haben wähnt, ist in Wahrheit auf dem halben Wege stehen geblieben. Denn das Wachbleiben des religiösen Geistes ist nicht minder rätselhaft als die Unsterblichkeit des Volkes. Es genügt nicht, wenn gesagt wird, die wahre Religion, das himmlische Licht, muß wie Sonne, Mond und Sterne ewig leuchten! Die ewig leuchtende Gottesflamme kann nicht an bestimmte Leuchtkörper unzertrennlich gebunden sein. Lassen ja unsere Alten auch Moses sprechen החליפם באומה אחרת. Bereits in biblischer Zeit haben sich zehn Stämme von Israel losgelöst, und zwar nach dem Urteil mancher auf Nimmerwiederkehr. מה היום אינו חוזר אף הם אינם חוזרים. Auch während des zweiten jüdischen Reiches sind große Massen Judäas nach fernen Ländern verschleppt worden, wo sie ihre Religion nach und nach abstreiften, und seit jener Zeit hat es noch kein Jahrhundert gegeben, in dem sich nicht große Teile vom jüdischen Volkskörper losgelöst hätten. Die jüdische Geschichte kennt viele Perioden, in denen das religiöse Leben des Judentums so ganz zermürbt war, daß es, nach den natürlichen religionsgeschichtlichen Gesetzen, nur noch der

kleinsten Erschütterung bedurfte, um ganz in Trümmer zu sinken. Auch für den Fortbestand des Judentums gelten die Worte אין אנו יכולין לקבל לא רוב טובה ולא רוב רעה. In der Diaspora ist dem Juden der grelle Sonnenschein des Glückes nicht minder unzuträglich als das Düstere der wirtschaftlichen und politischen Nöte. Auf der Sonnenhöhe fördert der religiöse Indifferentismus die restlose Assimilation, — im Jammertal hinwiederum verkümmern Geist und Seele, und der aufreibende Kampf gegen innere und äußere Hindernisse läßt auch den Born des religiösen Gefühls versiegen. Erscheint es also nicht unnatürlich, daß sich Teile des Judentums immerfort von ihm abbröckeln, so wäre es religionsgeschichtlich nicht minder begreiflich, wenn das ganze Judentum von der Bühne der Weltgeschichte schon längst verschwunden wäre. Die Pflege des religiösen Geistes, die dem Judentum immer neues Blut zuführt und es vor Verknöcherung bewahrt, erhält den Impuls von höheren Regungen, deren Unerschöpflichkeit nicht minder problematisch ist als die Unverwüstlichkeit des Judentums. Die Religion bietet somit keine Lösung für das Problem des ewigen Juden.

Es ist religionspsychologisch sehr begreiflich, daß das Bestreben, für jenes alte Rätsel eine plausible Lösung zu finden, im liberalen Judentum ein viel regeres ist, als im konservativen. Nachdem man in den erstgenannten Kreisen eingesehen hat, daß der Hinweis auf die Religion das Rätsel nicht löst, sondern es nur hinausschiebt, glaubt man dort nun, diesen gordischen Knoten mit der Losung „Wille zum Judentum“ zerhauen zu können. Wenngleich die Entdecker jener geheimen Kraft es nicht aussprechen, so liegt es doch auf der Hand, daß man es hier lediglich mit einer Übertragung des Schopenhauerschen „Willen zum Leben“ zu tun hat. Wie jener Philosoph den Willen als letzten Grund alles geistigen Geschehens energisch betont, so soll hier die Unsterblichkeit des Judentums durch einen „Willen“, der jeden Juden gefühlsmäßig zu seiner Glaubensgemeinschaft hinführt, begreiflich gemacht werden. Wie dort der Wille als ein

Ding an sich, als das Wesen der Welt aufgefaßt wird, so soll hier der Wille zum Judentum das Geheimnis seines unvertilgbaren Seins, die Quelle seiner ungeschwächten Kraft offenbaren. An sich ist ja Wille ein zielbewußtes, mit Einsicht in die Erreichbarkeit des Begehrten verbundenes Streben. Wille im eigentlichen Sinne setzt Überlegung und Zuversicht zum Erfolg voraus. Von einem solchen bewußten, über das Wünschen hinausgehenden Willen, kann nun bei der liberalen Judenheit, die beim Suchen nach den Endzielen des Judentums verzweifelt, sicherlich nicht die Rede sein. Hier muß es sich um das unfreie, nur halbbewußt von Zweckbegriffen und Motiven getriebene Wollen handeln. Ein Wollen, für das es keine Verantwortung geben kann. Es ist demgegenüber vorerst zu betonen, daß, wenn es lediglich etwas Instinktives und Gefühlsmäßiges ist, das den Juden stets zu seinem Judentum zurückführt, und wenn dieses Wollen gleich dem Schopenhauerschen Lebenswillen, unter fortwährenden Leiden und Hemmungen sich betätigt, so muß konsequenterweise auch dieses Leben die Stätte des Elends und Jammers, des Schmerzes und der Not sein, und dann müßte auch die Verneinung des Willens zum Judentums als das höchste Ideal gelten. Es ist in der Tat ein verzweifeltes Beginnen, wenn man gerade dort, wo alle Versuche, den Daseinszweck des Judentums zu ergründen, kläglich scheitern, Israels Fortbestand auf solch hohle Basis stellt.

Will man aber davon schon ganz absehen, so bleibt doch immerhin das eine bestehen, daß dieser Wille zum Judentum, wenn er überhaupt vorhanden ist, das Rätsel des ewigen Juden nie und nimmer wird lösen können, da er selbst ein Rätsel ist. Wer übrigens die Assimilationsbestrebungen des Judentums seit der Periode Ezechiels bis in unsere Tage verfolgt, könnte den Eindruck gewinnen, daß die großen Volksmassen im Judentum von einem solchen Willen in sehr geringem Maße durchdrungen waren.

In einer sehr lesenswerten Abhandlung „Der Wille in der jüdischen Geschichte“ (Jahrb. f. jüd. Gesch. und Lit. 1918)

sucht Max Eschelbacher den Einfluß dieses Willens auf den Gang der jüdischen Geschichte nachzuweisen, wobei er zeigt, daß das jüdische Schicksal meist eher eine gewollte Gestaltung offenbart als eine duldende Hinnahme, — daß das Judentum mehr vom eigenen als vom fremden Willen beherrscht war, und daß es daher die Zeiten überdauerte, weil es sie überdauern wollte. Der Psalmgesang: „Ich will nicht sterben, sondern leben und das Wirken Gottes verkünden“, ist, nach Eschelbacher, das Leitwort auch der späteren jüdischen Geschichte geworden. E. nennt zahlreiche Momente der jüdischen Vergangenheit, in denen der Untergang Israels der natürliche Gang der Dinge gewesen wäre. So sehr geistreich aber E.'s Beweisführung von der Allmacht des jüdischen Willens auch ist, die Kraftquelle dieses Willens wird nicht gezeigt, und wo dies zuweilen geschieht, da wird wie immer auf die Religion zurückgegriffen. Damit aber kommt man der Lösung des Problems nicht näher.

Oder soll vielleicht der Druck von außen den Zusammenhalt des Judentums verursachen? Dann müßten aber gleiche Ursachen überall gleiche Wirkungen haben. Es ist aber nicht bekannt, daß auch andere Völker Jahrhunderte oder gar Jahrtausende lang gerade durch die Verfolgung überlegener Feinde lebenskräftiger geworden wären. Aber davon abgesehen, ist denn der unausrottbare Haß gegen die jüdische Gemeinschaft, gegen den, wie es scheint, es kein Heilmittel gibt, nicht ebenfalls ein unlösbares Rätsel?

Man kommt hier der Wahrheit wohl am nächsten, wenn man dieses Problem in Analogie zu dem ihm nächstverwandten Problem der prophetischen Voraussage der Unvergänglichkeit Israels stellt. Die längst gebotene Lösung der letzteren Frage wird auch das behandelte Problem von der Unsterblichkeit des jüdischen Gemeinwesens befriedigend lösen. Die Frage, wieso die Propheten die ewige Fortdauer Israels mit solch unerschütterlicher Bestimmtheit verkünden konnten, verdient zweifellos nicht minder eine kritische Prüfung als das Faktum, das den Inhalt ihrer Verkündigung bildet. Dieses meta-

physische Problem ist früher öfters durch den Schmelztiegel der Kritik gegangen. Wenn es aber seit einer Reihe von Jahren von der Tagesordnung der Religionsphilosophie abgesetzt wurde, so liegt der Grund ganz allein darin, daß selbst die Vertreter der radikalen Richtung der modernen kritischen Bibelforschung den übernatürlichen Charakter des prophetischen Fernblickes nicht zu bestreiten vermögen. Vereinzelte Extremradikale, die auch hier mit naturalistischen Prinzipien durchzudringen versuchen, können, trotzdem sie vor den ausschweifendsten Theorien keinesfalls zurückschrecken, zu keinem Ziel gelangen. In der Tat, wie will man die unzähligen, den unverwüstlichen Fortbestand Israels verbürgenden Äußerungen auch solcher Propheten, die in den Zeiten tiefster nationaler Erniedrigung und politischer Auflösung lebten, nach natürlichen Gesetzen erklären? Ich will hier nicht die betreffenden biblischen Stellen als Belege anführen. Sie sind wahrlich nach Hunderten zu zählen. Wem sind nicht Aussprüche wie כי כאשר השמים החרשים וגו׳ כן יעמוד זרעכם ושמכם geläufig? Und kann hier selbst die zügelloseste Hypothese, die solche Bibelstellen in die spätesten nachbiblischen Jahrhunderte verlegt, etwas für den Naturalismus gewinnen? Wie zahlreich sind doch die Momente in der jüdischen Diaspora, in denen ein Verschwinden des Judentums dem natürlichen Lauf der Religionsgeschichte entsprochen hätte! Gibt es irgendein historisches Gesetz oder auch nur eine Regel, die den Propheten Richtschnur bei der Beurteilung der fernen Zukunft ihres Volkes hätte abgeben können? Solche Zukunftsgedanken wären auch schon im Hinblick auf eine große Nation, die mit ihrem heimatlichen Boden, mit allen ihren nationalen Gütern unzertrennlich geblieben, lächerliche Phantasien —, nun erst bei einem winzigen Gemeinwesen, das seinen nationalen Inhalt völlig eingebüßt hatte. Ist denn auch nur eines jener außerjüdischen Völker, die Zeitgenossen unserer Propheten waren, am Leben geblieben? Oder haben bereits die alten Propheten den „Willen zum Judentum“ oder den „Willen in der jüdischen Geschichte“ entdeckt?

Sie haben doch auch allen andern Völkern, die in ihrem Gesichtskreise lagen, ihre Geschickeswendung für Jahrtausende einer fernen Zukunft vorgezeichnet. Ausführliche Gegenüberstellungen solcher prophetischer Zukunftsbilder und der mit ihnen korrespondierenden geschichtlichen Ereignisse, die aber von jenen Weissagungen durch Jahrtausende getrennt sind, füllen heute Bücher und Broschüren. Hier sollen nur einzelne Momente das Gesagte illustrieren. Ägypten und Babylon haben die Propheten den späteren Sturz angekündigt, und zwar zu einer Zeit, da diese berühmtesten Weltreiche des Altertums noch auf dem Gipfel ihres politischen und sozialen Glückes gestanden haben. Ägypten soll durch den Feind geschlagen, und seine prächtigen Städte mit ihren stolzen Tempeln sollen bis auf den Grund zerstört werden. Aber Ägypten soll sich nachher doch noch etwas erholen. „Es soll ein kleines Königreich sein. Kleiner soll es sein, als alle Königreiche, nicht mehr soll es herrschen über die Völker.“ (Ezech. 29, 14, 15.) „So spricht der Ewige: Ich will die Götzen ausrotten und die Abgötter aus Noph vertilgen, und keinen Fürsten mehr soll es aus Ägypten geben.“ (Ebenda 30, 13.) Dem babylonischen Lande dagegen wird ein völliger Untergang, eine Vernichtung für alle Zukunft vorausgesagt, eine Zerstörung, die das ganze Land in ein Ruinenfeld, in eine Sandwüste verwandelt, aus der es gar keine Wiederbelebung mehr geben soll. (Jesaj. Cap. 13 und 47, ferner Jerem. 50, 3: „Ein Volk aus dem Norden wird gegen es ziehen, es wird das Land zu einer Einöde machen, weder Menschen noch Vieh werden darin wohnen. 9. 10. 18. 21—26. 27—46. 51, 1—58; u. ö.) Nun war Ägypten auch noch in den nachchristlichen Jahrhunderten ein blühendes Land, das um so höher stieg, je tiefer Rom sank. Alexandrien war Weltstadt und Ägypten eine Kornkammer der Welt. Ägypten hätte sich leicht zu einem großen, politisch selbständigen Reiche erheben können, aber ebenso hätten die vielen feindlichen Eroberungen es bis auf den Grund vernichten können, wie dies mit den Riesenreichen Babylonien, Assyrien, ebenso

mit Lydien, Phönizien usw. der Fall war. Aber der Prophet hat über Ägypten ein dreifaches vorausgesagt. Erstens, daß Ägypten niemals ganz untergehen wird, zweitens, daß es für alle Zeiten ein schwaches Volk bleiben wird und endlich, daß nie mehr ein Fürst aus seiner eigenen Mitte über dasselbe regieren soll (a. a. O.). Nun, seit jener Eroberung Ägyptens, von der der Prophet spricht, fristet Ägypten, als ממלכה שפלה, ein bescheidenes Dasein. Seit jener Zeit ringt es vergeblich nach politischer Selbständigkeit, und seit damals geht dieses Land von einer Fremdherrschaft zur andern, von einem Eroberer zum andern, — aber ein Fürst aus dem eigenen Volke hat seit 2500 Jahren dort nicht mehr das Szepter geschwungen ונשיא מארץ מצרים לא יהיה עוד. Wie verhält es sich aber mit Babylonien? Nun, zur Zeit Alexanders des Großen war Babel, woselbst er seine Residenz aufschlug, noch eine imposante, volkreiche Stadt, die späterhin noch mehr aufblühte. Das babylonische Land war auch noch zur Zeit der Syrerherrschaft in vollem Glanze. Aber die Propheten weissagte über Babylon, daß das ganze Land wüst und öde, und daß seine weltbeherrschende Hauptstadt zu einem Schutthaufen werde, ohne jemals wieder aufgebaut zu werden, לא תשב לנצח ולא תשכון עד דר ודר, und diese Weissagung mußte in Erfüllung gehen. Babylonien ist ein einziges Ruinenfeld, und die einst meilenweite Residenzstadt Nebochodnezars, deren er sich prahlend rühmte, הלא דא היא בבל רבתא ד' אנה בניתה mußte mit dem Spaten bloßgelegt werden. Zur Zeit der Verkündigung jener Prophezeiungen und noch viele Jahrhunderte später waren die beiden Hauptstädte, Babel und Noph, voller Pracht und Herrlichkeit, und doch sind sie, dem Bibelworte gemäß, von der Erde ganz verschwunden, während das Schicksal ihrer Länder ein verschiedenes war.

Oder sollen etwa die Propheten den großen Städten allgemein den Untergang vorausgesagt haben? Nun, Phönizien hatte bekanntlich zwei Hauptstädte, die nebeneinder Handel und Industrie trieben, und zur Zeit Ezechiels beide in voller Blüte dastanden. Der einen, Tyrus, kündet er ein völliges

Verschwinden vom Erdboden an, sie würde niemals wieder entstehen, (Ezech 26, 4. 14. לא תבנה עוד, 17. 18. 19. 20. למען לא תשב, 21. ותבקשי ולא תמצאי עוד לעולם. 27, 36. ואינך עד עולם). — Der andern, Sidon, dagegen, weissagte er nur Zerstörungen und Plünderungen, aber keinen völligen Untergang. (ibid. 28,20 f.) Nun, von Tyrus, das noch zur Zeit Alexanders in voller Größe war, weiß die Archäologie heute noch nicht einmal die Stätte, auf der er einst gestanden hat, genau anzugeben, — das weit ältere Sidon dagegen ist auch noch im Mittelalter wiederholt von Bränden und Zerstörungen heimgesucht worden, ist aber bis zum heutigen Tag als Stadt mittlerer Größe mit ansehnlicher Industrie erhalten geblieben. Edom war noch zu Beginn der christlichen Zeitrechnung ein volkreiches Land. Sela, seine Hauptstadt, die noch in den nachchristlichen Jahrhunderten einer der wichtigsten Kreuzpunkte der Handelsstraßen war, galt auch noch im 6. Jahrhundert als berühmter Handelsplatz. Wenn aber Jerem. 49, 13. 17; Ezech. 35, 3. 4. 7. 9. 15. והכרתי ממנו עובר ושב שממות עולם אתנך. Obadjah 18. ולא יהיה שריד לבית עשו. Maleachi 1, 4. המה יבנו ואני אהרום u. a. eine völlige Vernichtung des ganzen edomitischen Landes prophezeien, so mußte es kommen, daß heute nicht einmal die Grenzen dieses öden und menschenleeren Landes zu bestimmen sind, während von seiner Residenzstadt nur noch einige Tempelreste aus dem Schutt hinausragen. Über Philistäa, das noch im Mittelalter ein städtereiches Land war, hat Zephanjah eine vollständige Verödung vorausgesagt, und die ferne Zukunft hat die Erfüllung seiner Worte והאבדתיך מאין יושב gebracht. (ibid. 2, 5).

Nach solchen Beispielen, die jeder Bibelkenner dutzendfach vermehren kann, muß man sich ernstlich fragen, ob nicht die Bemühung, das Rätsel des ewigen Juden nach natürlichen geschichtlichen Gesetzen zu lösen, einen Mißbrauch der Logik, eine unverzeihliche Vergeudung der intellektuellen Kraft bedeutet? Wozu lange, grübelnde Untersuchungen über Probleme, deren Lösung seit Jahrtausenden für jeden Bibelkenner feststeht? Wozu sich abhärmen mit

Fragen, deren einzig mögliche Beantwortung in wenigen Sätzen mühelos von jedem Kinde abgelesen werden kann? Wie sehr natürlich wäre es gewesen, daß das Judentum, trotz der Zerstörung Jerusalems, in seinen Hauptmassen in Palästina verblieben wäre und im Laufe der Zeit sich dann wiederum zu einem kompakten Volkskörper verdichtet hätte. Warum mußte es über den ganzen Erdball zerstreut werden? Nun, weil geschrieben steht (5. B. M. 28, 64: והפיצך ד׳ בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ! Warum wird Israel, trotz seiner sozialen Höhe und seines rühmenswerten Kulturstandes immer noch geschmäht und verachtet? Weil es (a. a. O. 37) deutlich heißt: והיית לשמה למשל ולשנינה בכל העמים אשר ינהגך ד׳ שמה. Warum konnte die Judenheit nicht in den Ländern der Diaspora festen Fuß fassen? Warum muß das Gros der Juden heute noch von Land zu Land, von einem Erdteil nach dem anderen wandern? Weil (ibid) gesagt ist: ובגוים הם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכף רגלך. Warum überdauert Israel alle Zeiten? Weil ihm dies durch der Propheten Mund hundertfach zugesichert wurde. Warum ist das Judentum nach Jahrhunderte langer Lethargie, Resignation und Assimilationssucht jetzt von dem messianischen Palästina-Gedanken erfaßt worden? Weil es die Propheten so vorausgesagt haben. Die Beantwortung der beiden letzten Fragen könnte den Führern des liberalen Judentums ihre schwere Mission erleichtern. Hat ihnen der Rationalismus jeden Wunderglauben genommen, so sollte ihnen der Anblick des Juden wie die Beobachtung der neuen jüdischen Bewegung lebendige Wunder vor Augen führen.



Probleme der Pentateuch-Exegese.

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XVII.

Vom Schilfmeer bis zum Sinai.

Kapitel 15, 22—18, 27.

Außer Kap. 16 (worüber die Kritiker verschiedene Meinungen ausgesprochen haben) wird von manchen neueren

Auslegern (Bäntsch u. a.) angenommen, daß in diesem ganzen Abschnitte bloß die einzige Stelle 17, 1 (bis רפידים) dem P angehört; nach andern (Dillmann u. a.) auch 15, 27; noch andere (Knobel, Nöldeke) teilen auch 15, 22f. P zu. In dem Stationenverzeichnis Num. 33 werden zwischen dem Schilfmeer-Übergange und dem Sinai sieben Stationen aufgezählt: Marah, Elim, am Jam Suf, Wüste Sin, Dofka, Alusch, Refidim. Von diesen werden in unserem Abschnitte bloß vier erwähnt; drei (am Jam Suf, Dofka, Alusch) fehlen. Wird der ganze Abschnitt als eine Einheit betrachtet, so findet dieser Umstand seine einfache Erklärung darin, daß hier nur diejenigen Stationen genannt werden, an denen sich ein außerordentliches Ereignis zugetragen hat; die andern konnten wegbleiben. Nach der Analyse der Kritiker aber, wonach P jedenfalls doch Refidim hier nannte, obgleich er kein dort vorgefallenes Ereignis erzählte, wäre die Nichterwähnung der drei Stationen von seiten dieser Quelle in unserem Abschnitte unerklärlich.

Während Knobel und Nöldeke 15, 22 (vgl. Num. 33, 8) dem P zuteilen, wird dies von Dillmann, Bäntsch u. a. bestritten. Dagegen soll zuvörderst der Gebrauch des Hifil וַיַּסַּע sprechen. Da aber diese Form sonst im Pentateuch nicht vorkommt, so könnte der V. auch einer andern Quelle nicht zugeschrieben werden. Es muß also ein besonderer Grund vorliegen, warum hier gesagt wird: „Mose ließ Israel aufbrechen“, während es sonst heißt: „Die Israeliten zogen“. Hierüber sind nun schon in der Mechilta verschiedene Meinungen ausgesprochen. Nach Ibn-Esra waren die Israeliten bis zum Übergang über das Schilfmeer von der Wolken- und Feuersäule geleitet worden, da sie auch nachts zogen (13, 21). Von nun an aber bedurften sie dieser Leitung nicht, da sie nur bei Tag reisten, und da gab Mose (nach göttlicher Weisung) den Befehl zum Aufbruch. Erst nach Errichtung der Stiftshütte gab wieder die Wolke über dem Heiligtum das Zeichen zum Aufbruch. Einfach erklärt sich der Ausdruck, daß bloß zum ersten Male, als Israel in die Wüste hinauszog, bemerkt wird, daß dies auf Veranlassung von Mose geschah, der selbst-

verständlich im Auftrage Gottes handelte. Nicht nach eigener Wahl zogen die Israeliten in die wasserleere Wüste, sondern auf Befehl ihres gottgesandten Führers. Diese Anhänglichkeit und Liebe Gott gegenüber wird auch vom Propheten Jeremia (2, 1) besonders gepriesen. Ebenso erklärt R. Elieser in der Mechilta.

Es wird ferner geltend gemacht, daß hier die Wüste, in die die Israeliten zogen, „Wüste Schur“, dagegen in Num. 33, 8 (P) „Wüste Etham“ genannt wird. Dieser Einwand wiegt federleicht. Der gewöhnliche Name mag „Wüste Schur“ gewesen sein (wohl nach einer Stadt Schur, Gen. 16,7; 20,1; 25, 18; 1. Sam. 15, 7; 27, 8); in Num 33 aber, wo kurz vorher (V. 6) als Lagerstation „Etham an der Grenze der Wüste“ genannt ist, wird die Wüste nach dieser Station als „Wüste Etham“ bezeichnet. Noch weniger kann die Bezeichnung ישראל (statt בני י׳) als Kriterium einer von P verschiedenen Quelle gelten. Die verschiedenen Ausdrücke zur Bezeichnung des Volkes Israel wechseln so miteinander ab, daß es nicht gestattet ist, den einen oder andern Ausdruck als charakteristisches Merkmal einer bestimmten Quelle zu erklären, vgl. c. 16 und c. 19 und Eerdmans III 52.

Eines der schwierigsten Probleme bietet c. 16, der Manna-Abschnitt, dar. Nicht weniger als 21 schwierige Fragen schickt Abarbanel seiner Erklärung zu diesem Abschnitte voraus. Seine Lösungen dieser Fragen sind aber selten befriedigend. Wer jedoch von seiten der Kritiker eine Lösung des Problems erwartet, findet sich ebenfalls getäuscht. Die meisten versuchen zwar das Kapitel auf P und J oder auf P und E zu verteilen. Aber schon die Verschiedenheit der Teilungsversuche bei den verschiedenen Auslegern genügt zu zeigen, daß die Quellenscheidung keine befriedigende Lösung zu bringen vermocht hat. Verschiedene Meinungen findet man zusammengestellt bei Kuenen, gesammelte Abhandlungen (übers. von Budde) S. 276f. mit der Bemerkung, daß „diese so weit auseinanderlaufenden Analysen den Eindruck machen, daß es mit der Kritik des Pentateuchs oder wenigstens dieses Kapitels traurig bestellt

wäre". Indessen ist Kuenen der Überzeugung, „daß Exod. 16 der Hilfe der Kritik dringend bedarf", und er versucht es, auf einem neuen Wege ans Ziel zu gelangen.

Sehen wir zuvörderst, wie er sich die schwierigste Partie unseres Kapitels, d. i. VV. 6—12, erklärt. Um einen geordneten Gedankengang zu erhalten, glaubt er die Verse in folgender Ordnung lesen zu müssen:

(VV. 11—12.) Und JW sprach zu Moses also: „Ich habe das Murren der Kinder Israel gehört; sprich also zu ihnen: „Zwischen den zwei Abenden sollt ihr Fleisch essen und am Morgen mit Brot gesättigt werden, und so sollt ihr erkennen, daß ich, JW euer Gott bin". (VV 9—10.) Und Moses sprach zu Aaron: „Sage der ganzen Gemeinde der Kinder Israel: Tretet herzu vor das Angesicht JW's, denn er hat Euer Murren gehört". Als nun Aaron zu der ganzen Gemeinde redete, wandten sie sich nach der Wüste hin, und siehe, die Herrlichkeit JW's erschien in der Wolke. (VV 6—7) Und Moses und Aaron sprachen zu allen Kindern Israel: „Am Abend, da werdet ihr erkennen, daß JW euch aus Ägypten geführt hat, und am Morgen, da sollt ihr die Herrlichkeit JW's sehen, da er euer Murren gegen JW gehört hat; und was sind wir, daß ihr murren solltet wider uns?"

V. 8 wird von K. ganz ausgelassen, weil die zweite Hälfte dieses Verses wie eine Dittographie von v. 7b aussieht. — Man sieht, daß die Hilfe, die diese Kritik unserem Kapitel bietet, gerade nicht dankenswert ist. Eine Auslassung und zwei Umsetzungen der Verse können nicht als genügende Erklärung eines Textes angesehen werden. Versuchen wir einmal, ob vv. 6—12 sich nicht der Ordnung nach begreifen lassen. Hören wir Kuenens Einwendungen. Er sagt (l. c. 292); „Der Befehl JW's an Moses: sprich zu den Kindern also usw., v. 12, wird wohl gegeben, seine Ausführung aber wird nicht berichtet; auf v. 12 folgt unmittelbar der Bericht von dem Wachteln- und Mannaregen". — In der Tat wollen auch manche jüdische Erklärer, z. B. Szanto, Mecklenburg u. a. das וידבר in v. 11 als Plusquamperfektum fassen, nach der Art, wie wir

es oben (Bd. V, S. 510) an anderen Stellen nachgewiesen haben, und wie es bei Ibn Esra noch an zahlreichen Stellen der Bibel gezeigt wird, daß ein Imperf. mit 'ו conv. als Plusquamperf. zu fassen ist (vgl. auch Malbim, Ajeleth Haschachar, Regel 43). Die letzteren Erklärer glauben sich dadurch zu ihrer Auffassung veranlaßt, weil in v. 8 Mose bereits das dem Volke mitteilt, was erst in v. 12 von Gott offenbart wird.

Indessen weder der letztere Umstand, noch das, was Kuenen auffällig findet, nötigt zu der Annahme, daß der Ausspruch Gottes in v. 12 bereits vor der Rede Moses in vv. 6—8 stattgefunden hat. Daß die Ausführung des Gottesbefehls in v. 12 nicht berichtet wird, berechtigt zu gar keiner Schlußfolgerung, weil es sehr oft als stillschweigend vorausgesetzt wird, daß Mose den göttlichen Befehl an Israel ausgerichtet hat; so oben in c 12 und sehr oft in Leviticus und Numeri. Andererseits ist in den Worten Moses in v. 8 keineswegs das ausgesprochen, was in v. 12 geoffenbart wird. Denn בתת וגו' in v. 8 ist ein Bedingungssatz und Vordersatz zum folgenden ונחנו מה וגו' (vgl. die Erklärung Ibn-Esras im באור הקצר). V. 8 ist mit Arnheim (in Zunz' Bibel) zu übersetzen. „Und Mose sprach: Wenn der Ewige euch gibt am Abend Fleisch zum Essen und Brot am Morgen zum Sattwerden, indem der Ewige gehört euer Murren, das ihr wider ihn auslasset; was sind dann wir? Nicht wider uns geht euer Murren, sondern wider den Ewigen". (Ähnlich übersetzt Hirsch). Der Sinn ist, wie Ibn-Esra erklärt: Wenn Gott sofort ihre Wünsche erfüllen wird, so werden sie überzeugt sein, daß ihr Murren nicht, wie sie gedacht haben, gegen Mose und Aharon, sondern gegen Gott gerichtet war. Daß Mose, ohne von Gott eine Mitteilung erhalten zu haben, hypothetisch die Tat Gottes vorhersagt, und Gott sodann den Wunsch seines Dieners erfüllt, hat seine Analogie in Num. 16, 30 ff. Dort sagt Mose: „Wenn der Ewige etwas Neues schafft, und der Erdboden seinen Mund auftut und sie mit allem, was ihnen gehört, verschlingt, daß sie lebendig in die Gruft hinabfahren, so werdet ihr erkennen, daß diese Männer den Ewigen verhöhnt haben". Und als Mose aus-

geredet hatte, da ließ Gott sofort seine Verkündigung in Erfüllung gehen. Sowie dort, so wünschte auch Mose hier, Gott möge entscheiden, ob Mose und Aharon das Volk aus Ägypten in die dürre Wüste geführt haben, und es somit berechtigt wäre, gegen die beiden Brüder Klage zu erheben, oder ob alles nur durch Gott gewirkt, und sonach die Klage des Volkes gegen Gott gerichtet ist. Letzteres soll Gott dadurch zeigen, daß er dem Wunsche des Volkes Gehör verleiht. Mose sieht dann im prophetischen Geiste, daß dies wirklich geschehen wird und läßt das Volk darüber durch Aharon in Kenntnis setzen, worauf Gott ihm des Näheren offenbart, daß er dem Volke die genaue Erfüllung seines Verlangens verkünden möge.

Fraglich ist es, ob das Schauen der Herrlichkeit Gottes (כבוד ה'), das Mose und Aharon in v. 7 vorher verkünden, identisch ist mit dem in v. 10 gemeldeten Sichtbarwerden der Herrlichkeit Gottes in der Wolke. Letzteres behauptet Ibn-Esra, und auch Eerdmans sieht in v. 10 die Erfüllung der Vorhersagung in v. 7 und beweist damit, daß die jetzige Ordnung des Textes nicht geändert werden darf, daß demnach Kuenens Umstellung der Verse, die auch von Wellhausen (und Bäntsch) beifällig aufgenommen wurde, nicht möglich ist. Eerdmans vergißt aber die Hauptschwierigkeit, die seiner Exegese entgegensteht, zu beseitigen. Er übersetzt v. 7: „Am Morgen sollt ihr die Herrlichkeit JW's schauen, wenn (Bedingungssatz) JW euer Murren hört". Dann erklärt er weiter: „V. 9 berichtet Moses, daß die Bedingung eingetreten und JW das Murren erhört hat". Danach aber müßte doch diese Erhörung erst am andern Morgen erfolgt sein, während doch v. 12 deutlich zeigt, daß die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit noch an demselben Tage vor dem Abend stattgefunden hatte, da Gott verhieß: „Am Abend sollt ihr Fleisch essen".

Ibn-Esra begegnet dieser Schwierigkeit damit, daß er das ובקר in v. 7 mit v. 6 zusammenliest. Hiernach ist vv. 6—7 so zu erklären: „Abends werdet ihr erkennen, daß Gott (nicht wir) euch aus Ägyptenland herausgeführt hat, und ebenso des

Morgens. Ihr werdet aber außerdem noch schauen die Herrlichkeit des Ewigen, indem er euer wider ihn gerichtetes Murren vernimmt". Diese Erklärung hat bei den andern jüdischen Auslegern keinen Beifall gefunden, da sie es nicht für statthaft halten, das erste Wort von v. 7 mit v. 6 zu verbinden, obgleich im Talmud z. B. es für gestattet gilt, das Wort ארור in Gen. 49, 7 an v. 6 anzuschließen (Joma 52b). Sie fassen deshalb das כבוד ה׳ in v. 7 in anderem Sinne auf, als denselben Ausdruck in v. 10; ebenso die meisten christlichen Exegeten. Dagegen meint Eerdmans, daß diese Annahme nicht berechtigt ist.

Wir können aber die Erklärung Ibn-Esras mit Hilfe der 19. Auslegungsregel des R. Elieser ben R. Jose Hagalili rechtfertigen: Diese lautet:

מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו.

Es wird manchmal in einem Satze etwas ausgesprochen, was auch für den nächsten Satz gilt. Als Beispiel wird unter andern angeführt der Vers Ps. 97, 11. Dort heißt es:

Licht ist ausgestreut dem Gerechten
Und Freude, denen, die redlichen Herzens sind.

„Ist es denn möglich", sagt R. Elieser, „anzunehmen, daß den Gerechten Licht ohne Freude, und den Redlichen Freude ohne Licht zuteil wird? Es muß daher erklärt werden, daß das Licht den Gerechten und ebenso den Redlichen, die Freude den Redlichen und ebenso den Gerechten verheißen wird". Diese Regel auf unsere vv. 6—7 angewendet gibt den Gedanken, daß die Erkenntnis des Abends auch für den Morgen gilt und die Herrlichkeits-Erscheinung des Morgens auch für den Abend verheißen wird, was aber vollkommen mit der Erklärung Ibn-Esras übereinstimmt. Daß das Wunder des Manna ebenso, wie das der Wachteln, jene Erkenntnis bei den Israeliten herbeizuführen geeignet war, ist selbstverständlich. Daher muß auch angenommen werden, daß die Erscheinung der Gottesherrlichkeit mit beiden Wundern verbunden war. Die Verse 6—12 müssen daher in derselben Ordnung gelesen werden, wie sie uns vorliegen, und alle Umstellungs-Versuche der Kritiker erweisen sich als unhaltbar.

Auch die Verse 4—5 bieten der Kritik einen Grund zur Quellenscheidung dar. Es fällt auf, daß in diesen Versen im Unterschied von vv. 12—14 bloß die Gabe des Brotes, nicht die des Fleisches angekündigt wird. Dillmann (u. a.) hält diese Verse für einen Einschub aus J, während der Bericht des P (vv. 1—3) in v. 6f. fortgesetzt wird. — Allein es ist unmöglich, daß P auf v. 3 unmittelbar v. 6 folgen ließ. In v. 3 sprechen die Kinder Israels zu Mose und Aharon: „Ihr habt uns in diese Wüste hinausgeführt, um dieses ganze Volk Hungers sterben zu lassen“. Wenn dann sofort Mose und Aharon erwiderten (v. 6): „Abends werdet ihr erkennen, daß Gott (nicht wir) euch herausgeführt hat“, so wäre damit gesagt: „Gott (nicht wir) habe euch zum Hungertode verurteilt“, was doch unmöglich gemeint sein könnte. Es ist also nötig, daß vorher ein Gottesspruch mitgeteilt wird, der die letzte Besorgnis der Israeliten beseitigt und ihnen erklärt: Ihr werdet nicht Hungers sterben, ihr werdet Tag für Tag euren Tagesbedarf an Brot erhalten und sogar am sechsten Tag auch den Bedarf für den Sabbath. Nachdem dergestalt die Absicht Gottes, das Volk in wunderbarer Weise in der Wüste zu erhalten, offenbart war, konnten Mose und Aharon sagen: „Nicht wir, sondern Gott hat euch herausgeführt“. Es ist nun leicht begreiflich, daß in vv. 4f. nicht von der einmaligen Fleischgabe die Rede ist, da hier ja nur die Furcht des Volkes vor dem ihm in der Wüste bevorstehenden Hungertode zerstreut werden soll. Die Fleischspende dagegen, die bloß bezweckte, dem Volke zu zeigen, daß Gott sein Murren vernommen, wurde erst später kurz vor ihrem Eintreffen angekündigt.

Noch von anderer Seite zeigt sich die Hypothese der Kritiker bez. der vv. 4—5 als unhaltbar. Nach den meisten Kritikern soll in JE nur vom Brot und nicht vom Fleisch die Rede sein. Nun aber wird, wie schon Eerdmans bemerkt, in einer Erzählung derselben Quelle, in Num. 11, 4, auf die Fleischspende in Exod. 16 hingewiesen, indem es dort heißt: „Und auch die Kinder Israels weinten **wiederum** (וישבו ויבכו) und sprachen: Wer gibt uns Fleisch zu essen. Die adverbiale

Bestimmung וישבו zu ויבכו setzt unzweideutig voraus, daß sie schon einmal wegen des Mangels an Fleisch sich beklagt haben, und zwar etwa ein Jahr vorher bei dem in Exod. 16 (nach der Kritik nur von P) erzählten Ereignisse. Dort heißt es zwar nicht: „Die Israeliten weinten“, sondern: „sie murrten“; allein daß mit dem „Murren“ auch „Weinen“ verbunden ist, zeigt deutlich Num. 14, 1—2. Während nun Knobel Num. 14, 4 wirklich so erklärt: „Diese weinten auch wieder, wie sie es schon in der Wüste Sin getan hatten .... Exod. 16, 3“; erklären Dillmann und Bäntsch das וישבו als einen Zusatz des Redaktors. Wer sich aber mit solcher Tendenzkritik nicht einverstanden erklärt, muß zugeben, daß auch JE, mithin auch der Autor von Exod. 16, 4—5, von der Fleischgabe im ersten Jahre der Wüstenwanderung erzählt hat. Der Umstand, daß die Wachteln den Israeliten zweimal gespendet werden, und zwar im Frühling des ersten und in derselben Jahreszeit des zweiten Jahres, hat nichts Auffälliges an sich, und es ist eine reine Willkür, den diesbezüglichen Bericht in Exod. 16 mit dem in Num. 11 für identisch zu halten.

Nach dem Vorgange Colenso's stimmen die neueren Kritiker darin überein, daß in unserem Kap. 16, die mit v. 2 anfangende Erzählung ursprünglich von v. 1 unabhängig war. Dies soll das Wort במדבר in v. 2 beweisen. „Hätte“, meint Colenso, „der Verfasser den ersten Mannaregen in die Wüste Sin verlegen wollen, so würde er geschrieben haben „und die ganze Gemeinde murrte dort gegen Moses und Aharon“. Statt dessen sagt er „in der Wüste“, ebenso unbestimmt wie Num. 15, 32. Deshalb meint Kuenen (l. c. S. 288f.), die Erzählung in Exod. 16 sei hinter die sinaïtische Gesetzgebung zu verlegen, ungefähr wo jetzt in JE Num. 11 steht. Dies sollen auch die Verse, die eine Beziehung auf die Sabbathruhe haben, beweisen, da diese zu dem Aufenhalt Israels in der Wüste Sin, der der Einsetzung des Sabbaths zeitlich vorausgeht, nicht passen.

Es sei nun hier zuerst der Ausdruck במדבר in v. 2 erklärt (über das Sabbathgebot weiter unten). Schon Ramban findet

es auffällig, daß in v. 2 nicht, wie sonst (z. B. 15, 23; 17, 3), erzählt wird, was das Volk zum Murren veranlaßte. Man hätte erwartet die Angabe, das Volk hatte dort kein Fleisch und kein Brot, da murrte es usw. Außerdem ist es schwer begreiflich, daß Mose und Aharon dem Volke das Murren so übel nehmen; dies war doch, da die Israeliten, wie es scheint, kein Brot hatten, nicht unberechtigt, ebenso wie in 15, 24, wo Mose das Murren berechtigt fand und zu Gott betete. Dies führt uns dazu, in dem Worte במדבר die Angabe des Grundes ihres Murrens zu erblicken und dies nach Abarbanel (u. a.) mit „wegen der Wüste" zu erklären. Daß das 'ב auch die Bedeutung „wegen" hat, beweisen viele Stellen, z. B. Gen. 18, 28; Exod. 10, 12; 1. Sam. 3, 13; Jona 1, 14; Ps. 6, 8 (vgl. König, Wörterbuch sub 'ב). Das Volk litt noch keinen Hunger, es hatte noch Vorräte. Aber es kam von der fruchtbaren Oase Elim in die öde Wüste Sin, und es war keine Aussicht, bald bewohnte Gegenden zu erreichen. Da murrte das Volk „wegen der Wüste" und machte seinen Führern Vorwürfe mit den Worten: „Ihr habt uns in diese Wüste hinausgeführt, um dieses ganze Volk Hungers sterben zu lassen". Ob dieses Mangels an Gottvertrauen wurden sie mit Recht von Mose und Aharon getadelt. Sie hätten glauben müssen, daß Gott, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, sie auch in der Wüste mit Speise versorgen wird.



Das zehnte Gebot.

Von R. E. May.

I.

Alle Beurteiler der Ursachen des Weltkrieges sind sich darin einig, daß trotz der schon in der Schule der französischen Jugend eingeimpften, das französische Volk beherrschenden Revancheideen und trotz des das zaristische

Rußland beherrschenden Expansionsgelüstes, der seit Jahren von Frankreich und Rußland gegen die Mittelmächte gewünschte Krieg nicht Wirklichkeit geworden wäre, wären die Regierungen Frankreichs und Rußlands bei diesem Kriege nicht der Hilfe Englands sicher gewesen. Auch die sozialdemokratischen Beurteiler der Kriegsursachen sind dieser Überzeugung.

Am klarsten von den Schriftstellern dieser Partei ist diese Überzeugung begründet in der als erstes Heft der bei Reimar Hobbing, Berlin erscheinenden Sammlung „Um Deutschlands Zukunft“ gedruckten Abhandlung „Das Volk und der Krieg“ von Max Cohen-Reuß (M. d. R.). Und was hat England veranlaßt, sich Frankreich und Rußland für diesen Krieg gegen uns zu verpflichten? Der Neid! In den letzten 30 Jahren vor dem Kriege (1883—1913) hat sich der Wert der Warenausfuhr Großbritanniens mehr als verdoppelt (von 4,9 auf 10,5 Milliarden Mark), während die Bevölkerung nur um rund 30 % zugenommen hatte (von 34,5 Millionen im Zähljahre 1881 auf 45,2 Millionen im Zähljahre 1911; Zunahme 10,7 Millionen oder 31 %). England konnte also mit der Zunahme seiner Ausfuhr sehr zufrieden sein. Aber der Wert der deutschen Ausfuhr hatte sich gleichzeitig (1883—1913) verdreifacht (von 3,3 Milliarden auf 10,1 Milliarden Mark), während die Bevölkerung gleichzeitig (1883—1913) um fast die Hälfte zugenommen hatte (von 46,0 auf 67,0 Millionen; Zunahme 21,0 Millionen oder 46 %). Zu einem Neid auf Deutschlands Entwickelung war trotz der Verdreifachung seiner Ausfuhr um so weniger Veranlassung, als die deutsche Ausfuhr (10,1 Milliarden) immer noch hinter der englischen (10,5 Milliarden) zurückblieb, und selbst wenn das nicht mehr der Fall gewesen wäre — und es war ja vorauszusehen, daß das bald nicht mehr der Fall sein würde — zu berücksichtigen war, daß die Bevölkerung Deutschlands um fast die Hälfte größer war als diejenige Großbritanniens (im Jahre 1911: 65,4 gegen 45,2 Millionen; Plus = 20,2 Millionen oder

45 %). Eine um die Hälfte größere Bevölkerung kann auch entsprechend mehr produzieren und mußte in der Lage des deutschen Volkes mehr Waren ausführen als in früheren Jahren bei geringerer Volkszahl, weil es die größere Bevölkerung nur mit einer entsprechend gestiegenen Lebensmitteleinfuhr ernähren konnte und die Mehreinfuhr mit Mehrausfuhr bezahlen mußte. Trotzdem die im Vergleich zur Zunahme der deutschen Ausfuhr geringere Zunahme der englischen Ausfuhr in einer geringeren Zunahme der Bevölkerung begründet war, und trotzdem die deutsche Ausfuhr im Jahre 1897 die englische noch lange nicht erreicht hatte — erst recht nicht, wenn man den Ausfuhrwert pro Kopf der Bevölkerung vergleicht — und trotzdem die englische Ausfuhr immer noch stärker zunahm als die Bevölkerung, schrieb damals bereits die angesehene Londoner Wochenschrift „Saturday Review“: „England und Deutschland wetteifern miteinander in jedem Winkel des Erdballs: in Transvaal, am Kap, in Mittelafrika, in Indien, in Ostasien, auf den Inseln der Südsee und im fernen Nordwesten, überall tritt der deutsche Handlungsreisende mit dem englischen Hausierer in Konkurrenz. Wo es gilt, ein Bergwerk zu bauen oder eine Bahn, wo Eingeborene von der Brotfrucht zum Handelsschnaps übergeleitet werden sollen, da suchen Deutsche und Engländer einander zuvorzukommen. Eine Million kleiner Nörgeleien schafft so den größten Kriegsfall, den die Welt je gesehen hat. *Wenn Deutschland morgen aus der Welt vertilgt würde, so gäbe es übermorgen keinen Engländer in der Welt, der nicht um so reicher wäre.* Völker haben jahrelang um eine Stadt oder um ein Erbfolgerecht gekämpft, *müssen sie nicht um einen jährlichen Handel von 5 Milliarden Krieg führen?*“

Die Behauptung von einem Handel von fünf Milliarden, um den England mit Deutschland Krieg führen müsse, war damals noch eine starke Übertreibung, denn im Jahre 1896 hatte die deutsche Warenausfuhr erst einen Wert von 3,8

Milliarden erreicht, während die englische 6,0 Milliarden betrug. Bei dem schnellen Wachstum des deutschen Außenhandels war es ja aber ganz berechtigt, mit einer künftig größeren Ausfuhr zu rechnen. Bis die Aufstachelung gegen den deutschen Konkurrenten im Jahre 1914 endlich zum ersehnten Ziel geführt hatte, war der Wert der deutschen Ausfuhr nicht nur auf 5, sondern sogar auf 10 Milliarden angewachsen, also war, nach der Logik des vorstehenden Zitates, der Krieg gegen Deutschland doppelt so notwendig geworden.

Gewiß, der Krieg gegen Deutschland ist dem englischen Volke nicht nur mit dem Hinweis auf den deutschen Konkurrenten mundgerecht gemacht worden, man hat das auch mit dem Hinweis auf ideale Güter erreicht, die England verteidigen müsse. Aber so wenig wie die englische Arbeiterschaft im Jahre 1899 für den Burenkrieg zu haben gewesen wäre, wäre die 1 Lstrl.-Aktie der Gold-Shares nicht so verbreitet unter ihr gewesen, so wenig wäre das englische Volk ohne die jahrelange Hetze gegen den deutschen Konkurrenten mit dem Hinweis auf jene Ideale allein mit dem Kriege gegen Deutschland einverstanden gewesen, und erst recht nicht bereit gewesen, alle die Opfer zu bringen, die sich nachträglich als erforderlich erwiesen.

Und nun ist das englische Ziel erreicht, der Konkurrent ist vernichtend geschlagen. Die deutsche Industrie und der deutsche Handel sind nach menschlichem Ermessen auf Jahrzehnte als Konkurrenz ausgeschaltet. Das „morgen", das der englische Morgen werden sollte, ist da; ist nun auch das „übermorgen" zu erwarten, an dem es keinen Engländer geben sollte, der nicht um so reicher wäre?

Einstweilen sind die Löhne und Gehälter noch immer nicht im gleichen Maße gestiegen wie die Preise. Während des Krieges — und infolge desselben — ist die Einkommensteuer für Einkommen von 20000 Mark auf 6000 Mark, für 1 Million auf ½ Million Mark erhöht worden. Die größten Einkommensquellen der Engländer: Eisenbahnen, vielleicht

auch Schiffahrt und wahrscheinlich die Lebensversicherung (in der allein 11 Milliarden Mark angelegt sind), werden verstaatlicht. Vor dem Kriege hatte England große Einnahmen aus im Auslande angelegten Kapitalien. Diese sind während des Krieges zum großen Teil nach Amerika gewandert, ebenso ein großer Teil des englischen Goldes. Vor dem Kriege war England das größte Gläubigervolk der Erde, weil es mehr als die Hälfte des Welt-Seehandels besaß, ihn finanzierte und versicherte und weil die Welt ihm jährlich allein an Zinsen rund 4 Milliarden Mark schuldig wurde. „An die Stelle von England ist jetzt aber Amerika getreten," sagt der bekannte englische Volkswirtschaftler Edgar Crammoud in einem Vortrage über Englands Handel und Industrie nach dem Kriege. „Der Londoner Geldmarkt arbeitet jetzt zum großen Teil mit amerikanischem Gelde." Auch ein großer Teil der englischen Industrie und Schiffahrt sind während des Krieges an Amerika und Japan übergegangen, welch letzteres, sich Rußlands Zusammenbruch zunutze machend, sich die großen sibirischen Eisenerzlager angeeignet hat.

Der englische Handel hat nicht nur an der Ausfuhr, sondern auch an der Einfuhr verdient, deren Wert in den letzten 10 Jahren vor dem Kriege ziemlich gleichmäßig um etwa 3 Milliarden Mark größer war, als der Wert der Ausfuhr. Diese 3 Milliarden, mit denen die englische Handelsbilanz passiv war, wurden durch ausländische Frachteinnahmen der englischen Rhederei und durch Zinsen des im Auslande angelegten englischen Kapitals hereingebracht. Sie ermöglichten England ein üppiges Leben, das in der passiven Handelsbilanz seinen sichtbarsten Ausdruck fand. Geht die Schiffahrt zurück, weil sie zum Teil an Amerika und Japan übergegangen ist, gehen die Zinseinnahmen zurück, weil das Kapital zum Teil in amerikanischen Besitz übergegangen ist, dann muß auch die englische Einfuhr zurückgehen. Dann verdient der englische Handel entsprechend weniger an der englischen Einfuhr. Was er weniger verdient sowohl, als

der Wert, um den sich der Einfuhrüberschuß vermindert, vermindert auch entsprechend das englische Wohlleben. Auch wäre es eine Täuschung zu glauben, daß das englische Volkseinkommen dasselbe bliebe, einerlei ob die Einnahmen der englischen Lebensversicherung in die Taschen der Aktienbesitzer oder in die Staatskasse fließen, die mit diesen Einnahmen doch wieder die Zinsen an die inländischen Kriegsanleihebesitzer zahlt. Denn der Staat braucht die Einnahmen aus der Lebensversicherung usw., um die Zinsen der im Auslande aufgenommenen Kriegsschulden zu bezahlen und diese selbst zu amortisieren.

Im Einzelnen mag manches anders kommen, als es heute den Anschein hat, aber fest steht heute schon: Die Rolle des Weltbankiers, die England bisher gespielt hat, wird künftig mindestens wesentlich unbedeutender, die englische Schiffahrt wesentlich kleiner sein. Einfuhr und Ausfuhr werden die frühere Höhe sobald nicht wieder erreichen (natürlich unter Berücksichtigung des gesunkenen Geldwertes), die Einnahmen großer Wirtschaftsgebiete, wie Eisenbahnen, Rhederei, Lebensversicherung, die vor dem Kriege in die Tasche von Privaten flossen, werden künftig in die Staatskasse fließen und von dieser in großem Umfange nicht wieder in englische Hände zurückkehren, sondern an das Ausland abgeführt werden, um Kapital und Zinsen dort aufgenommener Kriegsschulden zu bezahlen. Wird so das Volkseinkommen wesentlich niedriger sein, so wird andrerseits, bei gleichzeitig gesunkenem Geldwert, das gleiche Einkommen eine viel größere Steuer zu zahlen haben, als vor dem Kriege. Nicht erst übermorgen, heute schon und morgen wird es keinen Engländer geben, der infolge des Neidkrieges nicht so viel ärmer geworden ist; ärmer an Vermögen, ärmer an Einkommen, ärmer an Lebenshaltung, am „standard of life“, ein Prinzip, das bis in die untersten Klassen des englischen Volkes eine so große Bedeutung hat. Reicher aber hoffentlich an Erfahrung; denn auch der letzte Volksgenosse in England dürfte aus diesem Kriege gelernt

haben, daß die Grundregeln des gerade von den Engländern sonst so hoch gehaltenen alten Testaments nicht nur für den Einzelnen gelten, sondern ebenso für die Allgemeinheit, für den Staat und „die Gesellschaft“, daß das zehnte Gebot zwar „last, but not least“ ist, daß seine Übertretung an dem gestraft wird, woran der Neider sich versündigt: am Besitz.

II.

„Glauben Sie ja nicht, meine Herren, daß mir diese Gefühle fremd sind“, hat Bismarck im Reichstag gelegentlich eines Pfuirufes aus dem Zentrum geantwortet — „ich bin nur zu höflich, sie zu äußern.“ Aber wenige Jahre später hat er von derselben Stelle des Reichstages ein deutliches Pfui ausgestoßen. Man würde den Engländern unrecht tun, wenn man sie in höherem Maße des Neidgefühles fähig hielte, als die Angehörigen anderer Nationen. Wenn die Deutschen weniger Neid gegen andere Völker geäußert haben, als die Engländer gegen die Deutschen, so liegt das nicht etwa daran, daß sie zu fein sind, sie zu äußern, sondern daran, daß sie keine Veranlassung hatten, auf andere Völker neidisch zu sein. Allerdings tut unsere Presse immer so, als seien diese Gefühle dem Deutschen fremd. Wer aber die innere Entwicklung Deutschlands in den letzten Jahrzehnten aufmerksam verfolgt, der sieht, daß dieses Gefühl dem Deutschen nicht nur nicht fremd ist, sondern, daß unsere ganzen verworrenen jetzigen Verhältnisse aus diesem Gefühl erwachsen sind.

Um diesen Zusammenhang aufzuklären, muß ich etwas weiter ausholen. Karl Marx hat die Theorie des Mehrwertes aufgestellt, eine Theorie, nach der dem Arbeiter ein Teil des von ihm erzeugten Wertes vorenthalten wird, derjenige Teil desselben, den das von ihm erzeugte Produkt mehr wert ist, als der ihm für seine Tätigkeit gezahlte Lohn beträgt. Dieser Mehrwert, den der Unternehmer in die Tasche steckt, werde dem Arbeiter zufließen, wenn die Produktion verstaatlicht werde. Die zu Marx' Zeiten in

England starke Entwicklung der industriellen Produktion zum Großbetrieb erweckte bei ihm die Überzeugung, daß es bald nur noch wenig Riesenbetriebe, und diese in der Hand nur weniger Kapitalisten, geben werde, bei denen sich aller Besitz angesammelt haben würde, während auf der anderen Seite die durch diese Entwicklung verelendeten proletarisierten Massen der Arbeiter so erbittert sein würden, daß sie sich gegen die wenigen restlichen Unternehmer empören und „die Expropriation der Expropriateure" vornehmen würden — durch die Verstaatlichung der Produktion. Die Arbeiter sollten sich auf diese Zeit vorbereiten, damit sie dann auch imstande wären, diese leiten zu können.

Marx hat das Beste der Arbeiter gewollt und hat ehrlich an diese Entwicklung geglaubt. Und ebenso ehrlich waren und sind die Führer der deutschen Sozialdemokratie von ihr überzeugt. Bei der großen Masse der ungebildeten Arbeiter hat diese Theorie aber die Ansicht erzeugt, der Unternehmergewinn sei ihnen vorenthaltener Arbeitslohn. Daß die so viel seltenere Fähigkeit der Leitung auch so viel höher entlohnt werden müsse, als die allgemein vorhandene rohe Kraft, daß das mit dem Unternehmen verbundene Risiko durch eine dem Unternehmer zufließende Risikoprämie ausgeglichen werden müsse, wenn dieser sich bereit finden sollte, sein Kapital ins Unternehmen zu stecken, verstanden sie nicht. Sie sahen daher im Unternehmer in erster Linie den „Ausbeuter" ihrer Arbeitskraft, der sich „vom sauren Schweiß der Arbeiter mästet" und „mühelosen Gewinn einsteckt". Mit Neid sahen sie ihn in der Equipage und im Auto dahinfahren, im Pelz einhergehen, im feinen Restaurant und im Parquet des Theaters sitzen. Als sie durch eine selbst nicht erwartete politische Entwicklung plötzlich zur Macht im Staate gelangten und nun ihre Theorien verwirklichen konnten, fragten sie daher nicht mehr danach, inwieweit die wirtschaftliche Entwicklung so weit vorgeschritten sei, um nach den Theorien ihres Propheten die „Sozialisierung" der Betriebe zu ermöglichen und verlangen

diese zum großen Teil auch da, wo nach dem Urteil der bedeutendsten Jünger ihres Propheten und ihrer hervorragendsten Führer die Entwicklung noch nicht so weit vorgeschritten ist, um die Verstaatlichung oder Sozialisierung zu ermöglichen. Ja, sie warteten nicht einmal die ersten Schritte zur Verstaatlichung und Sozialisierung ab, sondern stellten schon vorher und unabhängig davon, ob solche überhaupt möglich ist, auf die Dauer unerfüllbare Lohnforderungen und — um mit den hervorragendsten politischen und gewerkschaftlichen Führern der Sozialdemokratie zu sprechen — „degradierten die Revolution zu einer Lohnbewegung".

Hier zeigt sich, wie weit das Streben der Arbeiter die Verwirklichung einer Theorie im Interesse der Allgemeinheit oder nur die Wirkung des Neides auf das höhere Einkommen anderer war, ganz gleich, ob dieser Einkommensunterschied berechtigt war oder nicht.

Und nun die Wirkung:

Im Augenblick, wo nach ernstester Mahnung der sozialdemokratischen Kreise und der sozialdemokratischen Zeitschriften die Aufrechterhaltung der Wirtschaft von allergrößter Bedeutung für die Gesamtheit wie für die Arbeiterschaft selbst ist, wird von einem großen Teil derselben das Wirtschaftsleben durch unerfüllbare Forderungen und wilde, unmotivierte Arbeitseinstellungen lahmgelegt. Die Folge ist, daß es der Industrie an Kohle, den Städten an Licht und Heizmaterial fehlt, daß der Verkehr stockt. Das sind für jedermann peinliche Wirkungen, am schlimmsten aber treffen sie die Arbeiterschaft selbst. Trotz Arbeitslosenunterstützung sind, bei den hohen Preisen aller Bedürfnisse, die Ersparnisse schon bei kurzer Arbeitsunterbrechung schnell aufgezehrt. So verlieren weite Kreise der Arbeiterschaft den sauer ersparten Notgroschen, und geraten immer weitere Arbeitsschichten in Not. „Der Neid der Besitzlosen" ist ihnen zum Verhängnis geworden. Sie werden gestraft an

dem, woran sie sich versündigt hatten: am Besitz. Wie bei den Engländern ist bei der deutschen Arbeiterschaft die Ursache der pekuniären Schädigung der Mangel am Allgemeininteresse. Beiden fehlte das soziale Empfinden. Nackter Egoismus war die Triebfeder ihres Handelns — und „jede Schuld rächt sich auf Erden".

Programme allein tun es nicht. „Es ist der Geist, der sich den Körper baut", und ohne sozialen Geist gibt es keinen sozialen Wirtschaftskörper. Soll dieser je erstehen, dann muß namentlich die Arbeiterschaft sich vom Allgemeininteresse leiten lassen. Das ist ohne Selbstlosigkeit nicht möglich, und Selbstlosigkeit und Neid sind Antipoden. Der Weg zur Selbstlosigkeit beginnt also mit der Abkehr vom Neid, mit der Befolgung des zehnten Gebots.



Kalenderreform.

Von Dr. B. Cohn, Straßburg (Els.).

Es gehört keine große Gabe prophetischen Geistes dazu, für die Zeit nach dem Kriege das Einsetzen von Bestrebungen vorauszusagen, die zum Ziele haben, ein engeres Zusammenleben aller Kulturvölker zu ermöglichen. Wie man während des Weltkrieges die die Völker trennenden Momente in den Vordergrund gestellt und den gegenseitigen Haß gepredigt hat, so wird nach Friedensschluß der Wille zum Sich-Verstehen-Wollen allgemein hervortreten. Man wird einsehen, daß es ein der Kulturstaaten unwürdiger Zustand war, Streitigkeiten zwischen sich durch Waffengewalt zum Austrag bringen zu wollen, und es werden dann von allen Seiten Vorschläge ausgearbeitet werden zu dem Zweck, die Einigkeit zwischen den Nationen zu fördern, damit wie vordem in gemeinsamer Arbeit der Fortschritt der Kultur gefördert werde. Nun ist es aber gar nicht leicht, Bindungsmittel zwischen den einzelnen Völkern zu finden. Es ist

ein Traum, der niemals zur Wirklichkeit werden wird, wenn man den Weltfrieden von einer Weltsprache erhofft. Die Sprachen der einzelnen Völkerschaften werden stets voneinander verschieden sein, wie sich auch ihre Sitten und Gebräuche immer voneinander unterscheiden werden. Ebenso werden alle Verkehrsmittel der Neuzeit nicht verhindern können, daß der Raum ein Mittel der Trennung ist, und deshalb glaube ich nicht recht an einen alle Erdenbewohner umfassenden Völkerbund. Die Menschen müssen sich schon über ihren irdischen Wohnort erheben, um etwas ihnen allen Gemeinsames ausfindig zu machen: das ist der Himmel mit seinen großen und kleinen Gestirnen. Diese sind für den Menschen die Regulatoren seiner Zeit, und eine der ganzen Menschheit gemeinsame Zeitzählung wäre sicherlich ein geeignetes Mittel, die Völker einander näher zu bringen, und zugleich ein wichtiger Faktor zur Hebung der Kultur bei den auf niedriger Stufe stehenden Menschenrassen. Denn mit dem Fortschritt der Kultur haben sich auch die Maßnahmen zur Bestimmung der Zeit vervollkommnet. Auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung genügte die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht, und erst mit dem erwachenden Bedürfnisse einzelner vor den übrigen hervorragender Individuen, nach höheren Zielen zu streben, ergab sich die Notwendigkeit, das Zusammenwirken der Glieder einer Vereinigung nicht bloß dem Orte, sondern auch der Zeit nach zu präzisieren. Zunächst genügten da noch die Begriffe Morgen, Mittag, Abend und Nacht und die Übergänge zwischen ihnen. Bald aber reichten diese rohen Angaben nicht mehr aus, und man gelangte dazu, den Schatten der Sonne für kürzere, den Wechsel der Jahreszeiten und die Stellung der Sterne zur Bestimmung längerer Zeitintervalle sich dienstbar zu machen. Es fehlte aber noch der Maßstab der vollständigen Gleichmäßigkeit bei diesen von der Natur gelieferten Zeitmessern, und den verschaffte man sich durch Anwendung mechanischer Hilfsmittel, d. i. der Uhren in den verschiedensten Formen. Erst diese Instrumente lieferten in Verbin-

dung mit dem Stande der Sonne den Menschen eine für alle Erfordernisse ausreichende Zeitzählung.

Nur ein Nachteil war mit diesen naturgemäß verbunden: in demselben absoluten Zeitmoment mußte sich für jeden Ort der Erde eben dem jeweiligen Sonnenstande entsprechend ein anderer Wert ergeben. Die vervollkommneten Verkehrsmittel der jüngsten Vergangenheit ließen schon vor fast einem halben Jahrhundert den Mangel an einer wenigstens partiellen Vereinheitlichung der Zeit stark hervortreten; es dauerte aber noch eine geraume Zeit, bis man das theoretisch allerseits zugegebene Erfordernis der Einführung sogenannter Normalzeiten in die Praxis umsetzte. Auf der zu diesem Zweck im Jahre 1883 nach Rom und im Jahre 1884 nach Washington einberufenen Konferenz, bei welch letzterer 26 Staaten vertreten waren, wurde der Beschluß gefaßt, statt der bisherigen Lokalzeiten eine Weltzeit einzuführen, die für größere Ländergebiete in demselben Augenblick stets dieselbe sein sollte; an der Grenzlinie sollte sie dann immer von der benachbarten Zeit um eine ganze Stunde differieren. So war, wie sich ein berühmter Astronom aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts ausdrückte, der durch die Jahrtausende schreitende und in deren Wandel selbst den mannigfaltigsten Wandlungen unterworfene Zeitbegriff endlich zum Abschluß gelangt, und damit hatte zugleich die Kulturgemeinschaft der Menschheit einen denkwürdigen und folgenreichen Sieg über das alternde Prinzip gegenseitiger Abschließung der Völker gewonnen. Die unbestreitbaren Vorteile der neuen Einrichtung für Eisenbahn, Telegraph usw. sprangen bald ins Auge, und gegenwärtig, kaum drei Jahrzehnte nach deren Einführung in Deutschland, sind die meisten Staaten des Erdenrunds dem System der Normalzeiten angeschlossen. Für das praktisch-jüdische Leben hat die Zeitreform, da der Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Uhrenstand nirgends mehr als eine halbe bis dreiviertel Stunde betrug, keine große Bedeutung gehabt.

Eine einschneidendere Wirkung brachte die seit zwei Jahren in vielen europäischen Staaten üblich gewordene

Sommerzeit mit sich, weil sie sich vielfach zu der Differenz der Ortszeit gegen die Weltzeit summierte. In Friedenszeiten hätte man den vielen zum Teil sehr berechtigten Einwänden gegen die Neuerung sein Ohr wohl nicht verschlossen; im Kriege genügte ein Beschluß der Behörden zu ihrer Einführung — und man hatte sich in diesem dritten Sommer bereits daran gewöhnt. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß für uns Orthodoxe die Sommerzeit mehr Nachteile in sich birgt, als Vorteile: ich will hier nur an den späten Ausgang des Sabbaths und der Fasttage im Hochsommer erinnern.

Hatten so die bisher besprochenen Änderungen im „Tageskalender" keine bemerkenswerten Nachteile für uns Juden im Gefolge, so muß jetzt eine für die nahe Zukunft zu erwartende Malifikation des Jahreskalenders auseinandergesetzt werden, die von sehr folgenschwerer Bedeutung werden kann. Seit vielen Jahren nämlich werden Schritte unternommen zu einer gründlichen und praktischen Abänderung des bürgerlichen Kalenders. Ohne Zweifel hat der heute in allen Kulturstaaten der Erde maßgebende julianisch-gregorianische Kalender manche Nachteile. Man hat als großen Mangel desselben wahrgenommen, daß 1.) die einzelnen Monate verschieden lang sind und 2.) von Jahr zu Jahr die Monatsdaten auf verschiedene Wochentage fallen. Drittens hat man es unangenehm empfunden, daß das christliche Ostern und das von ihm zeitlich abhängige Pfingsten als sogenannte bewegliche Feste nicht immer auf denselben Monatstag fallen, wie es mit den anderen christlichen Feiertagen der Fall ist. Diesen letzteren Übelstand aufzuheben liegt einzig und allein in der Macht der höchsten christlichen Geistlichkeit, und diese wird sich wohl schwerlich mit einer Änderung der bisherigen auf dem Konzil zu Nicäa festgelegten Osterrechnung einverstanden erklären. Eine Beseitigung aber der beiden erstgenannten Unregelmäßigkeiten fällt wenigstens nicht direkt in das konfessionelle Gebiet und wäre Sache der Staatsbehörden.

Die Literatur über die Reform des heutigen Kalenders ist seit Beginn dieses Jahrhunderts ungeheuer angewachsen.

Es würde viel zu weit führen, wollte ich auch nur die Titel all der deutschen und fremdsprachlichen Schriften und Artikel über dieses Thema nennen. In vielen Punkten decken sich die Abänderungsvorschläge. Aussicht auf Berücksichtigung hat natürlich nur ein solcher, der bei möglichst geringen Änderungen des Bestehenden die Vorteile des alten Kalenders ohne seine Nachteile enthält. Nun ist vor einigen Jahren eine „Kalenderreform“ des Herrn Reze in Hameln, des Urhebers der Sommerzeit, erschienen, und der Direktor der Hamburger Seewarte, Herr W. Köppen, hat sie in einer wissenschaftlichen Zeitschrift sehr befürwortet. Da der ihr zugrunde liegende Gedanke bereits von mehreren Seiten geäußert worden und in der Tat sehr einfach ist, so hat die Reform auch Aussicht, allgemein angenommen zu werden. Das Wesentliche des neuen Kalenders besteht in folgendem: Die 12 Monate des Jahres werden in vier gleich lange Quartale von je 21 Tagen = 13 Wochen geteilt und zwar so, daß der erste Monat immer 31, die beiden anderen je 30 Tage zählen. Der Dezember und im Schaltjahr auch der Juni erhalten einen sogenannten Ergänzungstag, der außerhalb der Woche stehend, einen besonderen Namen bekommt. Hierdurch wird erreicht, daß in jedem Jahre dasselbe Datum auf denselben Wochentag fällt und — wenn die Neuerung in einem solchen Jahr beginnt, dessen 1. Januar ein Sonntag ist — jedes Quartal mit Sonntag anfängt. Der ewige Kalender würde dann folgende Form haben:

	Januar, April Juli, Oktober					Februar, Mai August, November					März, Juni Septemb., Dezemb.				
Sonntag	1	8	15	22	29		5	12	19	26		3	10	17	24
Montag	2	9	16	23	30		6	13	20	27		4	11	18	25
Dienstag	3	10	17	24	31		7	14	21	28		5	12	19	26
Mittwoch	4	11	18	25		1	8	15	22	29		6	13	20	27
Donnerstag	5	12	19	26		2	9	16	23	30		7	14	21	28
Freitag	6	13	20	27		3	10	17	24		1	8	15	22	29
Samstag	7	14	21	28		4	11	18	25		2	9	16	23	30
Ergänzungstag											(Juni), Dezbr.				31

Zur Geschichte des neuen Vorschlages entnehme ich dem genannten Artikel, daß er zum ersten Mal bereits im Jahre 1897 von einem Franzosen, sodann unabhängig davon von einem Amerikaner, einem Schweizer, einem Schotten und vielen Deutschen gemacht worden ist. Auf Veranlassung des Internationalen Handelskammer-Kongresses zu London im Jahre 1910 hatte die Schweizer Landesregierung sich bereit erklärt, bei den einzelnen Staaten zwecks Einberufung einer Konferenz Umfrage zu halten, fand aber namentlich bei der russischen Regierung wenig Entgegenkommen. Inzwischen ist infolge der politischen Wirren die Kalenderreform zwar etwas in den Hintergrund gedrängt worden, sie wird aber zweifellos nach Friedensschluß wieder aufleben und aus den in der Einleitung hervorgehobenen Gründen wohl auch zur Einführung gelangen. Nehmen wir nun an, daß vom Jahre 1922 ab, weil in diesem Jahre der 1. Januar ein Sonntag ist, der neue Kalender Geltung hat, dann wird der frühere 31. Dezember — als Ergänzungstag wird er wohl Sylvester heißen —, wieder ein Sonntag. Der 1. Januar 1923 müßte dementsprechend ein Montag sein, wird aber gemäß den oben erwähnten Regeln wieder Sonntag sein. Infolgedessen wird der Samstag im Jahre 1923 eigentlich ein Freitag sein, im Jahre 1924 ein Donnerstag, bzw. wegen des eingeschalteten 31. Juni vom 1. Juli ab ein Mittwoch, im Jahre 1925 ein Dienstag, im Jahre 1926 ein Montag, im Jahre 1927 ein Sonntag, und erst im Jahre 1928 wird der „neue“ Samstag sich wieder mit dem alten decken, ebenso im Jahre 1934, 1940 usw. In allen übrigen Jahren wird unser Sabbath abwechselnd auf einen der sechs Wochentage fallen.

Die Folgen einer solchen Tagesverschiebung für die Sabbathheiligung sind unübersehbar, und die Schwierigkeiten, einen Beruf zu wählen, bei dem man mit חלול שבת nicht in Kollision kommt, werden sich ungeheuer groß erweisen.

Weit weniger würde es uns berühren, wenn der andere Vorschlag zum Gesetz wird, daß nämlich das christliche

Osterfest stets auf Sonntag, den 8. April, gelegt wird. Damit wäre zwar die der Osterbestimmung zugrunde liegende Mondrechnung, die ja bekanntlich zum Teil dem jüdischen Kalender entlehnt ist, ausgemerzt; das ist aber, wie gesagt, Sache der christlichen Geistlichkeit und soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Es liegt nahe, die Frage zu prüfen, inwiefern der jüdische Kalender reformbedürftig ist, und innerhalb welcher Grenzen Änderungen an demselben vorgenommen werden dürften. Die Grundlagen der jüdischen Kalenderrechnung, das Sonnen**jahr** und der Mond**monat** müssen selbstverständlich als unabänderlich gelten; daran darf nicht gerüttelt werden. Es fragt sich nur, ob der Ausgleich zwischen Sonnen- und Mondlauf durch die Einschaltung von 7 Monaten in 19 Jahren wirklich hergestellt wird. Das ist tatsächlich nicht der Fall, denn in jeder Schaltperiode beträgt der Überschuß des Mondzyklus rund 2 Stunden 6 Minuten, d. i. ungefähr ein Tag in 220 Jahren. Seit Festsetzung der Kalenderrechnung durch Hillel um die Mitte des vierten Jahrhunderts hat sich dieser Überschuß zu fast 7 Tagen summiert, und deshalb haben sich die Grenzen des Monatsdatums im Verhältnis zum bürgerlichen Sonnenkalender seit jener Zeit um eine volle Woche verschoben. Da aber die äußersten Datumsgrenzen nur selten erreicht werden, so hat dieser Übelstand weiter keine praktische Bedeutung; denn es ist wohl ziemlich gleichgültig, ob, wie es jetzt der Fall ist, ראש השנה spätestens auf den fünften, oder wie es in zwei Jahrhunderten eintreten wird, auf den 6. Oktober fallen kann.

Man könnte jenen Ausgleich allerdings verbessern, wenn man einen andern Schaltzyklus einführen oder die Monate Cheschwan und Kislew nach anderen Regeln behandeln wollte, als es jetzt geschieht. Hierfür liegt wohl aber kein ausreichender Grund vor, denn es war m. E. gar nicht die Absicht des הלל הנשיא und seiner späteren Nachfolger, der גאונים, unsern Kalender in ganz strenge Übereinstimmung

mit den Ergebnissen der jeweiligen Wissenschaft zu bringen, um ihn vor Korrekturen zu schützen. Der Rechnungskalender sollte von vornherein nur ein Notbehelf sein für die Zeit des גלות; sobald wir wieder in der Lage sein werden, מקדש ע"פ הראיה zu sein, fallen obige Einwände von selbst fort. Eine kleine Inkonsequenz macht sich allerdings im לוח bemerkbar. Während für die Festlegung unserer Feiertage die Jahreslänge zu 365,247 Tagen nach R. Adda maßgebend ist, bleibt die Jahreslänge von 365,250 Tagen nach Samuel noch in einem Falle grundlegend, nämlich bei Festsetzung der שאלת טל ומטר. Der 60. Tag der תקופת תשרי nach R. Adda ist nicht der 5. Dezember, sondern schon der 29. November. Folgerichtig müßte an diesem Tage mit der Einfügung von טל ומטר begonnen werden. Soll nun wirklich eine Änderung in unserer תפלה Platz greifen, nachdem die ראשונים und אחרונים, denen die Differenz zwischen der Addaschen und der Samuelschen Tekupha wohl bekannt war, sie nicht für nötig befunden haben? Wäre dann nicht der 22. November als der richtige Termin einzusetzen, wozu man sich um so weniger wird entschließen können, weil dann ein Element — die Jahreslänge von 365,242 Tagen — in den Kalender hineingebracht wird, die bisher ohne Bedeutung für ihn war? Da חוץ לארץ die Bitte um Regen nur mit Rücksicht auf ארץ ישראל gesprochen wird, so wird neben dieser lokalen Übertragung unserer Gedanken auch eine temporale in Erinnerung an frühere Zeiten wohl angebracht sein. Der jüdische Kalender bedarf weder einer großen noch einer kleinen Reform, und all den dahin zielenden Plänen sollte deshalb von vornherein nur theoretische Bedeutung beigemessen werden.



Keine „Neuorientierung"!

Von J. Kahan, Berlin.

Der große Krieg, der seit mehr als 4 Jahren die Menschheit in zwei feindliche Lager gespalten hat, ist nun zu Ende. Nur noch eine kurze Zeit trennt uns von dem Momente, wo die Vertreter aller Völker gemeinsam an die Aufgabe herantreten werden, die zerstörte Welt wieder aufzurichten und die Beziehungen der Nationen zueinander auf neue Grundlagen zu stellen. Auch für uns Juden naht hiermit eine entscheidende Stunde. Denn die Beschlüsse der Friedenskonferenz werden auch für unsere Zukunft von einschneidender Bedeutung sein. Von ihnen wird es nicht zuletzt abhängen, ob die Judenfrage aufhört die Welt zu beschäftigen, oder ob sie nach wie vor eine der brennendsten Probleme der Menschheit bleiben wird.

Wir können jedoch schon jetzt, obwohl die endgültige Entscheidung darüber noch aussteht, mit Bestimmtheit sagen, daß die Judenfrage auf dem Friedenskongreß eine uns günstige Lösung finden wird. Unsere Zuversicht erscheint begründet, weil im Laufe des Krieges in der Stellung, die die öffentliche Meinung der Welt zum Judentum und zu der jüdischen Frage einnahm, ein vollständiger Wandel sich vollzogen hat. Wie lange ist es her, daß die gesamte politische Öffentlichkeit nur eine jüdische „Glaubensgemeinschaft" kannte, daß auch die offiziellen Vertreter der westlichen Judenheit in dem Worte „Glaubensgenosse" die einzig zulässige Bezeichnung eines Juden sahen? Nun ist aber der nationale Charakter unserer Gemeinschaft von aller Welt anerkannt, das einer solchen Gemeinschaft zustehende Recht auf autonome Verwaltung ihrer Angelegenheiten von allen Mächten verbürgt. Und galten denn ferner nicht die Zionisten vor nicht allzulanger Zeit als politische Schwärmer, als Utopisten? Jetzt aber ist das Recht des jüdischen Volkes auf Palästina von führenden Weltmächten öffentlich anerkannt worden, und es unterliegt keinem Zweifel, daß den Juden in der einen oder der anderen Form die Möglichkeit gegeben sein wird, aus diesem Lande wieder

ein jüdisches Land zu machen. Um es kurz zu sagen: die Juden sind in diesem Kriege zum erstenmal als eine geschlossene Nation, als ein einheitlicher politischer Faktor aufgetreten und sind auch von den Mächten der Welt demgemäß behandelt worden. Darin liegt der tiefere Sinn der Wandlung, die sich vollzogen.

Es ist von großem Interesse festzustellen, wie diese Veränderung in der internationalen Bewertung des jüdischen Volkes und in seiner politischen Stellung auf die Haltung der deutschen Judenheit eingewirkt hat.

Es ist bekannt, wie ablehnend, ja feindlich die deutschen Juden in ihrer großen Mehrheit der jüdisch-nationalen Bewegung gegenüber sich stets verhalten haben. Man muß zwar gestehen, daß die Stellung, die sie dieser Bewegung gegenüber einnahmen, von der der französischen und der englischen Juden z. B. nicht wesentlich verschieden war. Da aber das deutsche Judentum quantitativ und qualitativ stärker ist, da ferner die deutschen Juden zu dem national empfindenden Ostjudentum n viel näheren Beziehungen standen, so fiel ihre Gegnerschaft weit mehr ins Gewicht. Man wird ferner nicht fehlgehen bei der Behauptung, daß das Zentrum des prinzipiell anti-nationalen Judentums in Deutschland lag, daß von hier aus der geistige Kampf gegen das nationale Judentum geführt worden ist. In diesem Verhalten waren das orthodoxe und das liberale Judentum Deutschlands einig, wenn auch die Gründe dafür verschieden waren.

Vor unseren Augen beginnt nun diese feindliche Stellung sich zu ändern. Sowohl im liberalen wie auch im orthodoxen Lager ist die Frontveränderung unverkennbar. Die nationalen Forderungen des jüdischen Volkes finden nun in immer breiteren Kreisen Unterstützung, es häufen sich die Solidaritätserklärungen mit den Zielen der jüdisch-nationalen Bewegung usw. Die öffentlichen Erklärungen, von denen diese Schritte begleitet werden, bewegen sich allgemein in zwei Richtungen. Sehr häufig wird offen gesagt, daß man mit den Ereignissen Schritt halten müsse, daß es für die deutsche Judenheit nicht vorteilhaft

wäre, allein beiseite zu bleiben und dadurch bei der Neuordnung der jüdischen Dinge ausgeschaltet zu werden usw. Oft tut man aber so, als wäre die neue Haltung der deutschen Juden in dieser Frage etwas ganz Selbstverständliches. In liberalen Kreisen weist man darauf hin, daß in den jüdischen nationalen Forderungen praktisch genommen eigentlich nichts enthalten ist, was nicht jeder Jude unterschreiben könnte, um so mehr als darin nur von den Juden des Ostens die Rede sei. In den orthodoxen Kreisen wird dagegen darauf hingewiesen, daß die jüdische Religion ihrem Charakter nach national ist, daß wir in allen unseren heiligen Büchern stets ein Volk genannt werden, daß wir in den Gebeten unsere Hoffnung auf die Rückkehr nach Zion zum Ausdruck bringen usw.

Ein national gesinnter Jude kann sich diesen Gedankengängen nur anschließen, er kann sich über die Wandlung, die sich innerhalb des deutschen Judentums vollzieht, nur freuen. Aber andererseits kann er sich der Frage nicht verschließen: Wie ist dieser plötzliche Wechsel zu erklären? Sind es denn nicht gerade dieselben Kreise, die früher die jüdisch-nationalen Forderungen verwarfen, und diese ihre Stellung gerade aus der jüdischen Religion heraus zu begründen suchten?! Woher jetzt plötzlich diese Zustimmung? oder ist hier die äußere Machtverschiebung die einzige Erklärung dafür? Geht auch hier eine politische Neuorientierung vor sich, wie etwa die im Reiche, wo sich gewisse Kreise auch allzu bereitwillig auf den Boden der neuen Tatsachen gestellt haben? Ein Verhalten, das nicht gerade eine feste politische Überzeugung und eine geistige Stetigkeit verrät!

Man wird mir entgegnen, es sei keine Schande von der Zeit und von den Ereignissen zu lernen. Gewiß! Aber man begreife den tieferen Sinn, der in diesen Worten liegt. Von den Ereignissen zu lernen! Das setzt eine große innere Arbeit voraus, ein Erkennen der Unzulänglichkeit des Alten. Und dazu freilich ist keine Zeit besser geeignet, als die Zeit des großen Geschehens. Denn die großen Ereignisse zwingen zu innerer Umkehr. Wenn vor unseren Augen Jahrhunderte

alte Lebensformen zerfallen, wenn tiefgreifende Wandlungen das Aussehen der Welt und der Menschheit verändern, dann müssen wir uns fragen, ob die Voraussetzungen, auf denen wir unsere bisherige Lebensauffassung aufgebaut haben, noch zu Recht bestehen, ob all das, was wir bisher für selbstverständlich hielten, auch wirklich so klar und selbstverständlich ist, ob wir alle unsere Urteile von früher her noch in vollem Umfange aufrechterhalten können. Und erst nachdem wir uns auf diese Weise einer Selbstprüfung unterzogen haben, mit uns selbst zu Rate gegangen sind, können wir dann unser endgültiges Urteil fällen. Das heißt in der Tat: umlernen!

Und nun, wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir uns fragen: Hat bei all' denen, die sich jetzt zu den jüdisch-nationalen Forderungen bekennen, diese innere Umkehr auch wirklich stattgefunden? Ist die veränderte Haltung der deutschen Judenheit wirklich die Folge einer tiefen inneren Wandlung? Und weil diese Frage verneint werden muß, sage ich: Das ist nicht der richtige Weg! Nicht eine „Neuorientierung", nicht eine äußere Anpassung an die bestehenden Verhältnisse brauchen wir, sondern etwas ganz anderes! Die deutschen Juden müssen sich das jüdische Problem nochmals vor Augen führen, sie müssen sich redlich bemühen, für dieses Problem eine Lösung zu finden. Und sie sollen sich dann überzeugen, daß Palästina, das uns jetzt so viel nähergerückt ist, die einzige Lösung für dieses Problem bildet. Nicht infolge äußerer Geschehnisse, sondern aus sich selbst heraus sollen sie dazu gelangen. Erst wenn die deutschen Juden sich zu dieser Überzeugung durchringen, wird auch ihre Beziehung zu Palästina eine andere werden. Nicht äußerlich und formal, wie bisher, sondern innig und organisch muß sie sein! Denn nicht bloß auf unsere Fahne wollen wir „Palästina" schreiben, In unser Herz wollen wir es einprägen, damit wir fühlen, wie ewig und unzertrennlich wir mit diesem Lande unserer Vergangenheit und unserer Zukunft verbunden sind! Nicht zum Teil unseres Programms, sondern zum Teil unseres selbst soll Palästina werden! Es soll zu einem dominierenden

Prinzip in unserm Leben auswachsen, zu einer Forderung, der wir alle unsere persönlichen Interessen unterordnen, der wir alle unsere Kräfte weihen, auf daß wir das große Werk vollbringen, das wir uns als Ziel setzen.

Keine Neuorientierung denn, kein neues politisches Programm! Sondern einzig und allein das, was das Judentum stets als eine unbedingte Voraussetzung jeder wahren Umkehr betrachtet hat: לב חדש ורוח חדשה. Ein neues Herz möge uns werden, ein neuer Geist möge uns beseelen, und mit diesem neuen Herzen, in diesem neuen Geiste wollen wir die große Arbeit beginnen!



Jüdische Ratgeber.

„Dieses Werk habe ich nicht verfaßt, um meine Zeitgenossen etwas Neues zu lehren. Ich wollte sie nur an das erinnern, was bekannt und ganz allgemein verbreitet ist. Denn das meiste, was ich zu sagen habe, wissen so ziemlich alle, es wird von keinem bezweifelt. Aber so allgemein es verbreitet ist, und so offen die Wahrheit dieser Dinge zutage liegt, so oft und leicht wird sie vergessen“.

Diese Worte, die R. Mosche Chajim Luzzatto an die Spitze seines Werkes, „Der Weg der Frommen“ stellt, erklären uns, warum wir so selten zu Büchern der Ethik und auch zu Büchern jüdischer Ethik, zu den ספרי מוסר, greifen, sie erklären uns auch, warum sich so wenige bereit finden, uns solche Bücher zu schreiben. Es ist nicht jedermanns Sache, ein Buch zu lesen, das ihm Dinge erzählt, die er sich nach seiner Meinung selber sagen könnte; und es ist noch weniger jedermanns Sache, ein Buch zu schreiben, bei dem er Gefahr läuft, daß die Kritiker überlegen lächelnd erklären, daß es nichts Neues biete.

Und doch ist Mussar, Ethik, jüdische Ethik, das höchste Anliegen des Menschen, des jüdischen Menschen, ist alles Übel der Zeit, das furchtbare Grauen, das wir im Völkermorden erlebt haben, und die Zuckungen, die die Judenheit durchzittern,

nur daraus zu erklären, daß weder die Menschheit ihre Ethik genügend gelesen, noch die Judenheit sich in ihre ספרי מוסר vertieft hat. Und es gibt nur ein Mittel, um aus dem Dunkel zum Licht zu gelangen, wenn die Menschheit und die Judenheit in ihren Einzelpersönlichkeiten sich zur Höhe emporringt, und diese Selbstüberwindung und seelische Umwandlung vollzieht sich nur bei einer rechten Durchdringung der Menschen durch die Ethik, der Juden durch ihre Ethik.

Es ist in Wirklichkeit auch gar nicht zutreffend, daß wir alle die ethischen Forderungen, die an uns gestellt werden, kennen. Jedenfalls kann nicht von einem bewußten Wissen die Rede sein. In unbestimmten Umrissen leben die allgemeinen Forderungen in uns, und wenn wir die Einzelheiten lesen, denen wir auf Grund des in unserem Unterbewußtsein schlummernden durch Vererbung unzähliger Generationen erworbenen ethischen Besitzes freudig zustimmen, dann erscheinen sie uns altbekannt und vertraut.

Aber die Abneigung, sich mit Moral zu beschäftigen, ist nun einmal tief eingewurzelt. Sie hat durch das fluchwürdige Wort jenes „Propheten" der Moderne von der Moralinsäure noch eine Steigerung erfahren bei all denen, die sich modern dünken und modern geben wollen. Es gibt da nur ein Mittel: Man muß die alten Wahrheiten in ein neues Gewand kleiden, den immer sich gleich bleibenden Inhalt in neue Formen gießen, durch eigenartige Gruppierung, durch einen besondern Stil wirken. Ein solches Mussarbuch ist Birnbaums neue Schrift „Gottes Volk". Und der Erfolg dieses Büchleins zeigt, daß auch heute noch die Ohren geöffnet sind, wenn Gott einem Menschen eine „gelehrige Zunge" gegeben. Letzten Endes künden auch die Propheten nur die Lehren ihres Meisters Mosche. Wie sie es künden, das ist ihre besondere Note, und daß sie in so verschiedenen Zungen reden, das macht ihre unvergängliche Wirkung aus.

Darum begrüßen wir jedes Mussarbuch mit außerordentlicher Genugtuung, wissen den Verfassern heißen Dank für die Aufopferung, die in ihrer Arbeit liegt, ob auch die Ober-

flächlichen, die Prinzipienkämpfer und die Wissenschaftler über derartige „überflüssige“ und „inhaltslose“ Bücher die Nase rümpfen.

Ein solches Buch, das denen, die für Mussar nichts übrig haben, wenig bieten wird, uns aber und die mit uns gleicher Gesinnung sind als eine wertvolle Gabe erscheint, ist der von Rabb. Dr. Salomon Carlebach in Lübeck herausgegebene „Ratgeber für das jüdische Haus“[1]).

Der Verfasser erzählt mehr als daß er mahnt, er berichtet von den Bräuchen, die bei der Verlobung und der Eheschließung, bei Briss-Mila und Barmizwa üblich sind, und er erzählt uns in Wahrheit da mancherlei Neues, von Bräuchen, die im besonderen in seiner Gemeinde seit Alters her im Schwange sind. Er plaudert von seinen Lebenserfahrungen, von allerlei frohen Ereignissen in der eigenen Familie. Auch wer nicht das Glück hat, diese Familie in ihren einzelnen Gliedern zu kennen, nimmt frohen Anteil an all dem Schönen, das uns hier berichtet wird. Und in diese Plaudereien des lebenserfahrenen Greises sind nun die ernsten Mahnungen verflochten, Mahnungen praktischer Lebensweisheit und allgemein menschlicher Sittenlehre und Einschärfungen des Religionsgesetzes und jüdischer Sittenlehre. Auch hierin ein echtes Mussarbuch. Denn die ספרי מוסר fordern wohl vorwiegend die Beherzigung der Gebote der Menschenliebe, aber nicht minder schärfen sie die Wichtigkeit aller das jüdische Pflichtenleben betreffenden Gesetze ein.

Ganz trefflich ist die Art, wie der Verfasser es versteht, — auch hier der rechte Pädagoge —, die Erhaltung der überlieferten Art auf Grund von Motiven einzuprägen, die an das persönliche Interesse appellieren. Das Knass-legen bei der Verlobung, weil durch derartige feste pekuniäre Abmachungen im Gewande altertümlicher Formulierung dem doch einmal Notwendigen das Undelikate genommen und allen ev. Differenzen in späterer Zeit die Spitze abgebrochen wird. Das Wohnen

[1]) פלא יועץ Ratgeber für das jüdische Haus, ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben von Rabb. Dr. S. Carlebach in Lübeck eine Ergänzung zu des Verfassers Buch „Sittenreinheit“ 157 Seiten, Berlin 1918, Verlag Hausfreund.

in der Nähe der Synagoge (selbst unter Verzicht auf luxuriös und modern ausgestattete Räume) und der tägliche Besuch der Synagoge am frühen Morgen, weil dadurch das ganze Haus auf Pünktlichkeit und Ordnung eingestellt wird, auf Frohsinn bei der gemeinsamen Frühstückstafel u. s. f. Die Beeinflussung der kleinen Kinder hinsichtlich der Erwartung der Sabbath- und Festtagsfreuden durch eine erfinderische Einwirkung auf das Organ, das nun einmal bei diesen kleinen Menschenwesen im Zentrum des Fühlens und Wollens steht, auf den Magen.

Gute Worte findet er für den Segen des Kinderreichtums, für die Bedeutung des Niddagesetzes, in der Polemik gegen die auch unter frommen Juden eingerissene Sitte der Hochzeitsreise. Hier hätten wir gern das mannigfache Material verwendet gesehen, das besonnene christliche Ärzte wie Klencke, Ammon u. a. in populären Büchern über den Wert der Niddavorschriften und gegen die Hochzeitsreisen vorgebracht haben. Es ist doch nun einmal so, daß derartige Hinweise auf Äußerungen nichtjüdischer Fachmänner besonders wirksam sind, und schließlich ist dergleichen auch in dem Satze כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים begründet. Gerade in einem Punkte, in dem der Verfasser sich auf den nun einmal unergründlichen Gotteswillen zurückzieht, dort, wo er davon spricht, daß schon bald nach der Eheschließung die Pflicht einer Absonderung beginnt „also kaum angetraut, soll das Ehepaar schon wieder entfremdet, verhindert werden, seine gegenseitige Liebe zu äußern“, (S. 42) gerade in diesem Punkt hätte er darauf verweisen können, welche Folgen das nicht von jüdischem Pflichtgebot gebändigte Verhalten in der ersten Zeit der Ehe hat. Klencke findet geradezu ergreifende Worte über die physische Zerrüttung und die seelische Erschütterung, die hier hervorgerufen wird[1]). Und wir haben hier wieder wie oft ein Beispiel, daß eine scheinbar aus äußeren Gründen zu einer Erschwerung führende Halacha[2]) von den segensreichsten

[1]) Hermann Klencke „das Weib als Gattin“, 15. Auflage S. 177—180.

[2]) Es ist nicht recht verständlich, wieso der Verfasser davon spricht, daß wir bei diesem Religionsgebot d. h. bei dem dort erwähnten, der

Folgen ist. Ebenso hätten wir gewünscht, daß Verfasser bei der Erörterung über das Gebot der Haarverhüllung länger verweilt und versucht hätte, es mit Gründen der modernen Frau näher zu bringen. Zumal er dies Gebiet doch besonders beherrscht[1]).

Prächtig ist die Schilderung des Sabbath in einem jüdischen Hause, beherzigenswert die Anleitung, wie man mit seinen Kindern sich jung erhält, wie man ihr Interesse an allen religiösen Obliegenheiten zu wecken und rege zu erhalten vermag. Ob freilich die vom Verfasser empfohlene Betätigung in allen den Körper stählenden Übungen und die Beteiligung des Vaters an diesen Dingen nicht der bei uns nur spärlich zu erübrigenden Zeit zum „Lernen" Abbruch täte? Man wird bei alledem nicht vergessen dürfen, daß die kleine Stadt, in der der verehrte Verfasser seine Erziehungsmaximen mit solchem Erfolge hat verwirklichen können, der Großstadt gegenüber allzusehr im Vorteil ist.

Doch was wollen alle diese kleinen Ausstellungen besagen! Es ist in unserem Sinne ein nützliches und wertvolles Buch, ein gutes deutsches Mussarbuch in modernem Gewande, das jungen und älteren Ehepaaren ein guter Ratgeber ist auf allen ihren Wegen.

Aber — es ist ein deutsches Mussarbuch. Das tritt nicht nur äußerlich darin zutage, daß zur Illustrierung der Gedanken ausschließlich deutsche Gedichte aufgenommen worden sind (von Albrecht, Becker, Duller, Fallersleben Freiligrath, Halirsch, Hammer, Spitta, Träger, Strauß, Wackernagel usw.); wir haben leider keine religiöse deutsch-jüdische Lyrik. Und die ganze Problematik der für Deutschland so viel gefeierten Verbindung von תורה עם ד"א tritt einem in diesem kleinen

---

Absonderung in der Hochzeitsnacht, Grund und Zweck nicht wissen. Das ergibt sich ja ohne weiteres aus den Erörterungen im Talmud zur ersten Mischna des letzten Abschnitts des Traktats Nidda. Es paßt höchstens auf das Niddagesetz im allgemeinen.

[1]) Vergl. seinen Beitrag zur Hoffmann-Festschrift Hebr. Abt. S. 218—247.

Zuge entgegen, daß für ein deutsches Mussarbuch, für die Belebung durch die Dichtung, eine Anleihe bei deutschen, ja zum Teil christlich-religiösen Dichtern gemacht werden mußte.

Doch, wie gesagt, das ist nur ein mehr äußerliches Moment, Aber unser Buch ist in tieferem Sinne ein deutsches Mussarbuch: es ist von einem Glücklichen für Glückliche geschrieben. Das ist kein Vorwurf. Keiner kann größere Freude darüber empfinden, daß dem im patriarchalischen Alter stehenden Verfasser ein so glückliches Leben beschieden war, keiner mit größerer Inbrunst den Wunsch aussprechen ה׳ יאריך ימיו ושנותיו בנעימים, als der Schreiber dieser Zeilen. Und ebenso dürfen wir uns des Umstandes freuen, daß die deutschen Juden von dem zermürbenden Druck und der tiefen Not ihrer Brüder im Osten seit langer Zeit sich frei fühlen. Aber es ist eine andere Welt, in die der Ostjude hier hineinschaut, wenn er dies Buch aufschlägt; sicherlich eine schön geordnete, in sich selbst gesicherte, aber darum auch etwas selbstzufriedene Welt. Das tief aufrührende, aus Not und Tod geborene, aus ringsum drohender Gefahr, aus Familientragik und Volksschicksal sich bietende Mussarempfinden und Mussarlehren wird er hier vermissen, das, was in der Mussarliteratur der alten Zeit, die bei uns aus der physischen und psychischen Not unseres Volkes erwachsen ist, ihm herzens- und seelenverwandt entgegenklingt.

Auch uns deutschen Juden täte ein solches Jungbad in Mussar alten Stiles not. Und so lange uns nicht in neuem bestechenden Gewande der alte Inhalt geboten wird, sollten wir weit mehr als es geschieht zu den Klassikern des Mussar greifen. Unter ihnen steht an erster Stelle der חובות הלבבות, die Herzenspflichten des R. Bachja ibn Pakuda. Leider sind die deutschen Übersetzungen von Fürstenthal, Baumgarten und Stern vergriffen oder heutzutage so teuer geworden, daß sie als Volksbücher nicht in Betracht kommen. Um so dankenswerter ist es von dem Verlag George Kramer in Hamburg, (der rühmlichst bekannten hebräischen Buchhandlung), daß er uns

wenn auch nur ein Bruchstück in neuer Auflage gegeben hat[1]. Um der Mühe willen, die sich der Herausgeber und der Verlag gegeben hat, und die im Dienste einer heiligen Sache angewandt ist, denn pekuniärer Gewinn ist mit Mussarliteratur allüberall nicht, und am wenigsten in Deutschland zu erzielen, sei es vorweg uneingeschränkt ausgesprochen, daß wir sie zu schätzen wissen, und was in unseren Kräften liegt dazu beitragen wollen, um dies Büchlein in recht viele Häuser einzuführen. Für die Zukunft, wenn eine Fortsetzung beabsichtigt ist, glauben wir einige Ratschläge geben zu dürfen. Der einfache Abdruck einer der alten Übersetzungen empfiehlt sich nicht. Jede der drei erwähnten Übersetzungen hat ihre Vorzüge. Und wenn, was natürlich das Angemessenste wäre, eine Kraft für eine neue, unserem heutigen Sprachgefühl angemessene Übersetzung nicht zu finden ist, so sollten wenigstens die drei Übersetzungen verglichen und in einzelnen Partien mit ihnen gewechselt werden. Sodann müßte unbedingt, wenn auch in kurzen Anmerkungen hie und da eine Erklärung beigefügt werden, für die ja Fürstenthal in seinem trefflichen Kommentar das Material bietet, und am Anfang der größeren Abschnitte eine kurze Übersicht über den Inhalt gegeben werden. Endlich sollte die Vorrede, die doch den ganzen Schlüssel zu der Tendenz des Werkes erst darstellt, und aus der erst die dreifache Bedeutung des Titels Herzenspflichten sich ergibt, wieder abgedruckt, vor allem aber die wunderbare תוכחה, die Stern ja meisterhaft übersetzt hat, uns nicht vorenthalten werden.

Hoffentlich führen unsere Bemerkungen dazu, daß sich unsere Leser der Lektüre der Mussarbücher zuwenden und wie für die Verbreitung der älteren und neueren Literatur so auch der von uns erwähnten Bücher bemüht sind. J. W.

[1] Das Buch der Pflichten des Herzens von Rabbi Bachja ben Josef Bakuda ins Hebräische übertragen von dem Arzte Juda Tibbon, ins Deutsche von Em. Baumgarten, die dritte, vierte und fünfte Pforte der Naturbetrachtung, des Gottesdienstes und des Gottvertrauens. Mit einem Vorworte von Rabb. Dr. Selig Bamberger. Hamburg, Verlag von George Kramer, 5678/1918. Geschenkeinband Preis 4,00 Mk.

Seit wann ist das Gebet für den Landesfürsten ein Bestand der synagogalen Liturgie?

Von Prof. A. Sulzbach.

Das Gebet für den Landesfürsten, bzw. die Landesregierung[1]), gehört zum Bestand der synagogalen Gebetordnung. Die Formel wird allerdings in frühester Zeit nicht überall gleich gewesen sein, unser הנותן תשועה dürfte kein sehr hohes Alter beanspruchen. Seit wann aber die Einsetzung eines solchen Gebetes vorliegt, läßt sich mit Genauigkeit nicht nachweisen, wenn diese auch auf Jeremia 29, 7: „Fördert das Wohl der Stadt . . . und betet für sie“ und auf die Mahnung in Pirke Aboth III, 2: „Bete für das Wohl der Regierung“ zurückgeführt wird. Ob aus diesen beiden Stellen wirklich zu schließen ist, daß die nach Babylon Exilierten schon ein solches Gebet in die Gebetordnung eingeführt, oder ob es, wenn nicht schon damals, wenigstens während des zweiten Tempels, wie aus Pirke Aboth zu entnehmen, üblich gewesen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Denn Jeremia spricht nur von dem Gebet für das Wohl der Stadt, nicht der Regierung, und der Spruch in Pirke Aboth, der sich an den Einzelnen nicht an die Gesamtheit richtet, mag vielleicht diesem empfehlen, ein Gebet für die Regierung in seine Gebete einzufügen. Allein das steht fest, daß in sehr alter Zeit schon gelegentlich für die Regierung oder den Landesfürsten gebetet wurde. Cyrus verband mit der Überweisung seiner Geschenke an den zu erbauenden Tempel die Bitte, man möge für ihn beten; ebenso hatte bereits Nebukadnezar für sich beten lassen. Man vgl. hierzu de Rossi Meor Enajim c. 56.

[1]) Jede gesetzmäßige Landesregierung, wie die einer Republik, verpflichtet zu gleichem Gehorsam wie die einer Monarchie. Darum lautet die jüdische Vorschrift, wie R. Nissim zu רי״ף Gittin 10b bemerkt, nicht דינא דמלכא, sondern דינא דמלכות דינא. In seinem Commentar zu Pirke Aboth (III, 2.) urgiert Salomo bar Jizchak (לב אבות) den Ausdruck מלכות und bemerkt, daß man in Venedig „heute“ für den hohen Rat, an dessen Spitze der Doge steht, bete.

Dies müssen aber nicht ständige, in die synagogale Ordnung eingeführte Gebete gewesen sein.

Nun weiß man, daß es bei den Juden in alter Zeit schon ein Gebet für den angestammten König gab, als sie noch eine Nation im eigenen Lande bildeten, das jedoch nur einmal im Jahre gebetet wurde; es war dies am letzten Tage des Sucoothfestes, am Schemini Azereth, zur Erinnerung an den Festesgruß, mit dem die Gemeinde sich vom König Salomo am Schluß der Tempelweihe verabschiedet hatte — (I Kge. 8, 26, vgl. Tr. Rosch haschana 4b, Raschi das. פ"ז"ר). Wenn es nun auch nicht zu bezweifeln ist, daß diese Einführung des Königsgrußes in die ersten Zeiten des ersten Tempels hinaufreicht, so ist damit noch nicht gesagt, daß auch bei den alten Juden ein ständiges Königsgebet für den angestammten König in Übung war. Dieses ist jedenfalls erst eingeführt worden, als sie unter fremden Herrschern standen, und zwar aus freien Stücken, als ein Bekenntnis der Liebe zum neuen Vaterlande und seinem Herrscher und als ein Mittel, den Patriotismus im Volke zu beleben und zu erhalten.

Nebenbei mag auch noch das in chaldäischer Sprache verfaßte יקום פורקן erwähnt werden, in dem auch um das Wohl eines jüdischen fürstlichen Oberhaupts, des von dem persischen König ernannten Exilarchen, gebetet wird. Aber dieses Gebet galt weniger dem Exilarchen als dem mit Macht und Pracht ausgestatteten Fürsten, als dem Beschützer der Hochschulen und deren Meister und Jünger, also der Pflege und Erhaltung der Thora, was ja den Hauptinhalt des Gebetes ausmacht, während der Exilarch nur zusammen mit den Meistern der Hochschulen erwähnt wird.

Wenn wir von der Einführung eines ständigen Königsgebetes sprechen, können wir nur an die Zeit des Exils denken. Es mag in der ersten Zeit wohl nur für die Festtage angeordnet worden sein, während man es erst später auch in die Sabbath-Liturgie einschloß. Daß dies sich wirklich so verhalten, dagegen wird nichts Stichhaltiges einzuwenden sein. Nun aber ist das merkwürdig, daß keine der älteren Gebetordnungen

auch nur eine leise Spur eines Königsgebets verraten: Siddur R. Amram, Machsor Vitry. (Anf. 12. Jahrh.), Siddur Troyes (13. Jahrh.) u. a. wissen nichts davon, erst der Spanier David Abudraham (Mitte 13. Jahrh.) berichtet von der Existenz des Königsgebetes[1]: אחר שמסיימין בקריאת התורה נהגו לברך את המלך ולהתפלל להשם שיעזרהו ויאמצהו על אויביו. Diese Bemerkung setzt also die Existenz des Königsgebetes voraus, daraus ergibt sich aber nicht, daß es erst neueren Datums sei; eine, wenn auch seltsame Spur führt uns darauf, daß schon seit dem 9., spätestens dem 10. Jahrhundert ein solches Gebet der synagogalen Ordnung angehört hat. Also woher das lange Schweigen? Vielleicht gibt uns diese Spur die Antwort darauf.

Targ. Scheni zu Esther 3, 9 läßt Haman in seiner Anklage gegen die Juden sagen: „Am Sabbath gehen sie in die Synagoge, lesen aus der Thorarolle vor, übersetzen aus ihren Propheten, verfluchen den König, sagen sich los von der Herrschaft und sprechen: Heute ist der siebente Tag, an dem der große Gott von seiner Schöpfung ausgeruht hat.“ In derselben Weise charakterisiert er dann die Gebetordnung aller Feiertage und fügt noch bei Roschhaschana das Schofarblasen nach dem angeblichen Fluchgebet ein.

Was hier dem Haman in den Mund gelegt wird, muß er natürlich nicht alles gesagt haben. Aber in Haman sah man den Judenhaß verkörpert, so daß man für alles, was je an Verleumdung und Lüge über die Juden verbreitet wurde, ihn zum Sprecher machte. In den verschiedenen Lügen, die man Haman dem König vortragen läßt, erkennen wir nichts anderes als das Echo der verschiedenen Zeiten von dem, was die Judenfeinde über die Juden lügnerisch erdacht und ausgesprengt haben. Es wird uns dies noch klarer, wenn wir beachten, wie mit dem Fortschreiten der Zeit in den verschie-

[1]) De Rossi a. a. O. weist zwar auf Massecheth Soferim 19, 1 hin, doch unsere Ausgaben enthalten an der betr. Stelle nichts von einem Königsgebet.

denen Schriften die Anklagen Hamans sich immer vermehren und vielseitiger werden. So kennt der Jerusalemische Talmud noch nichts von diesen Anklagen, Babli beginnt den Reigen, Abba Gorion bietet schon mehr, Targum Scheni als das jüngste Werk verfügt über reichere Erfahrung und übertrifft daher alle an Fülle und Inhalt.

Die oben erwähnte Anklage Hamans nun, die Juden fluchten in ihren Synagogen beim Gottesdienste dem König, schiebt den Fluch ein zwischen die Haftara und das Schofarblasen, an den anderen Festtagen vor das Einheben der Thora. Es muß zwischen Haftara und Einheben noch ein Gebet fallen, daß diese Anklage möglich wurde; hier aber ist wie auch noch in unserer Gebetordnung, die Stelle des Königsgebetes. Dieses nützten die Verleumder nun aus, die Juden wandelten die Segensaussprüche im Königsgebet in Fluchworte um. Nur so kann man sich die Möglichkeit der Verleumdung denken; denn eine Handhabe zu ihr kann nur gegeben sein, wenn die Juden Gelegenheit hatten, ein schon bereits bestehendes Gebet zur Eskamotierung einiger Wörter zu benutzen, um seinen Sinn in das Gegenteil umzuwandeln. So konnte das alte Gebet die ihnen angedichtete Bosheit verhüllen, darum konnte eine solche Verleumdung Gläubige finden; daß aber die Juden geradezu eine neue Fluchformel in die Liturgie sollten da eingeschaltet haben, wo bisher kein Raum für ein Gebet war, das hätte wohl wenig, wahrscheinlich keine Gläubige gefunden; denn für so dumm hielten auch die Dümmsten die Juden nicht, daß sie es gewagt hätten, den Haß und die Verfolgung der Regierung auf sich heraufzubeschwören, wenn sie plötzlich ein neues Gebet in die bisherige Ordnung eingezwängt hätten. Sollte die Verleumdung Hand und Fuß haben, so mußte sie an Gegebenes anknüpfen.

Das Königsgebet ist also, vorausgesetzt die Deduktion sei richtig, zur Zeit der Abfassung des Targ. Scheni der Liturgie schon eingeordnet gewesen, wir hätten also einen Anhaltspunkt für die Minimalfixierung der Zeit, in der dieses

Gebet dem synagogalen Ritus schon angehörte. Es wäre dies etwa um die Mitte des 9. Jahrhunderts [1]).

Aber, wird man mir erwidern, genügt denn diese leise, vielleicht mögliche Hindeutung auf ein Königsgebet im Targ. Scheni für eine Grundlage, auf der ein schlüssiger Beweis aufgebaut werden darf? Ich erkenne den Einwand an, der Beweis soll auch nicht als vollkommen schlüssig gelten, allein die Stelle, in die der Verleumder die Verfluchung einschiebt, spricht für die größte Wahrscheinlichkeit, daß hier das Königsgebet seinen Platz hatte.

Man beachte aber noch folgendes. Ich habe oben schon gesagt, daß alle die Anklagen und Verleumdungen, die Haman in den Mund gelegt werden, nichts anderes sind als die Zusammenfassung alles dessen, was von Judenfeinden und Judenhassern je Böses den Juden nachgesagt wurde. Und hier ergibt sich die interessante Erscheinung, daß das, was spätere Zeiten gegen die Juden vorbrachten, nichts anderes war, als was die früheren schon gesagt hatten. Der Antisemitismus der Epigonen bis in die Gegenwart hinein, und diese erst recht, ist lendenlahm, keine Spur von Originalität. Selbst die im 13. Jahrhundert aufgekommene Blutbeschuldigung kann auf Originalität keinen Anspruch erheben, denn sie hat schon in Apion ihren Vorläufer gefunden, der die Juden einen jungen Griechen mästen läßt, den sie, wenn er recht fett geworden, opfern, und dessen Eingeweide sie alsdann verzehren. Es sind alte Ladenhüter, mit denen die Antisemiten hantieren, obwohl längst ihre Wertlosigkeit erwiesen ist. Nun gehört die Verleumdung, wie sie Haman gesprochen: „Die Gesetze des Königs beachten sie nicht“ zu dem Lügner-Inventar der An-

[1]) Der Targ. Scheni gehört ungefähr dem 10. Jahrhundert an. Es läßt sich dieses daraus schließen, daß, wie Buber in der Einl. zu dem von ihm herausg. Midrasch Abba Gorion schlagend nachgewiesen hat, dieser jenem schon als Vorlage gedient hat (gegen Zunz. G. V.). Der erste aber, der den A. G. zitiert, ist Midr. Est. r. (פתיחתא אות ט'), der, da dieser Midr. schon den Josippon kennt, dem 10. Jahrh. angehört. Vgl. auch Munk Einl. zu seiner Ausg. v. Tg.-Sch. (אני לדודי).

tisemiten, die den Juden die Liebe zum Vaterlande absprechen, die sie als vaterlandslose Feinde der Regierung verleumden. Aber ebenso hat — jetzt sieht man wohl davon ab — der Antisemitismus des 15.—18. Jahrh. das Königsgebet zu einer Waffe gegen die Juden geschmiedet: sie drehten die Worte um, legten einen anderen Sinn hinein, und unter der Maske patriotischer Gesinnung überschütteten sie ihren König mit Flüchen[1]), gerade so, wie der Midrasch den Text erweiternd die Worte Haman in den Mund legt. Der Antisemitismus der Epigonen hat nichts Neues hervorgebracht, und wenn sie die Fluchtätigkeit der Juden zu einer synagogalen Handlung machen, so läßt sich wohl daraus schließen, daß sie irgendwo einmal, vielleicht von einem der Renegaten, die sich in der Hetztätigkeit gegen ihre früheren Glaubensgenossen eine so traurige Berühmtheit erworben haben, von unserer Stelle im Targ. Scheni unterrichtet worden seien, die sie dann für ihre niederträchtigen Zwecke ausnutzten.

Nun könnte man fragen, woher es denn kommen mag, daß erst das 13. Jahrhundert den sicheren Nachweis eines der Liturgie der Synagoge angehörenden Gebetes für die Regierung erkennen läßt und bis dahin vollständiges Schweigen darüber herrscht? Es mag dies rein zufällig sein. Aber vielleicht mag auch das bisher Erwähnte die Antwort darauf geben. Das Königsgebet wußten die Judenfeinde zu einer der schlimmsten und für die Juden gefährlichsten Verleumdung auszunutzen: sie fluchten der Regierung, sie seien Feinde ihres Vaterlandes, wünschten dem König und ihren Mitbürgern Untergang und Verderben, es wäre also zu befürchten, daß sie im Falle eines Konflikts ihres Staates mit einem andern Landesverrat üben würden. Das dürfte vielleicht die Juden veranlaßt haben, dieses Gebet eine längere Zeit hindurch einzustellen, um den Judenhassern eine ihrer ergiebigsten Lügenquellen zu verstopfen.

---

[1]) Vgl. Schudt „Jüdische Merkwürdigkeiten“ VI. B. 33. K., der mit sichtlichem Behagen reiches Material lügenhafter Verleumdung über diesen Punkt zusammengetragen hat.

Von Jaffa nach Konstantinopel.

Von Dr. J. Engel aus Jaffa.

Der alles umgestaltende Krieg hat, wie auf allen Gebieten, so auch auf dem des Verkehrswesens große Veränderungen hervorgerufen. Wenn die drei ersten Kreuzzüge der Welt bereits klar vor Augen geführt haben, daß der Verkehr zwischen Palästina und dem Abendlande auf dem Wege des Festlandes ein Ding der Unmöglichkeit sei, so hat es der gegenwärtige Weltkrieg fertig gebracht, das heilige Land mit Europa durch einen Schienenweg zu verbinden. Jerusalem ist nun fortan nicht allein mittels Dampfer, sondern auch mit Eisenbahnwagen erreichbar. Hatten wir Bewohner Palästinas bei Kriegsausbruch, besonders nach der Verhängung der Blockade über die kleinasiatische und syrische Küste durch die Regierungen der Entente, die Empfindung eines auf einsamer, verlassener, von aller Welt abgeschlossenen Insel sich befindenden Robinsons, so machten die während des Krieges entfalteten Energien in der Schaffung neuer Kulturwerke einem anderen Gefühle Platz, nämlich dem des Wiedererwachens des Orients aus dem Jahrhunderte lang währenden Schlummer. Dem scheinbar erstorbenen Erdkörper Asiens wurden neue eiserne Verkehrsadern von einer bewundernswerten Länge eingefügt, die die einzelnen Länderglieder fest aneinander hefteten und ihnen einen frischen Lebensstrom zuführten. In andauernd schneller werdendem Tempo rollen Eisenbahnzüge die alten Heeresstraßen der Perser und Römer entlang. Freilich fand es der deutsche Soldat mit Recht ganz merkwürdig, daß er für seine Reise von Konstantinopel nach Palästina 12 bis 15 Tage benötigte. Der Zeitraum jedoch, den die Heere Alexander des Großen, Pompejus' und Caesars für ihren Durchmarsch über Kleinasien und die kilikischen Pässe nach Syrien und Palästina brauchten, war von ganz anderem Umfange. Vom kriegstechnischen Gesichtspunkte aus betrachtet ist also diese Eisenbahnlinie von ungeheurem Werte.

Aber auch vom allgemeinen, kulturellen Standpunkte aus gesehen bedeutet dieses Werk einen großen Fortschritt in der Entwicklung dieser Länder und dürfte in erster Reihe zu ihrer wirtschaftlichen, politischen und sozialen Konsolidierung beitragen.

Daß aber dieses Werk nicht allein im großen, sondern auch im kleinen sich als Wohltäter erweist, wird wohl niemand so hoch einschätzen, wie derjenige, der dessen Wohltaten am eigenen Leibe erfahren hat.

Der Frühling des Jahres 1917 brachte den Bewohnern Judäas, namentlich den Einwohnern der Stadt Jaffa, das schwerste Erlebnis seit Kriegsbeginn. Die in den ersten Kriegsjahren vorausgegangenen Heimsuchungen in Gestalt von Heuschreckenplage, Flecktyphus, Cholera, Lebensmittelteuerung und häufige Bombardements durch französische Kriegsschiffe trugen gewiß nicht zur Annehmlichkeit des Lebens bei. Doch das Schrecklichste war der Krieg in seiner nackten Gestalt und der durch ihn erzeugte Wahn. Groß war die Angst, die die tagelang währende Schlacht bei Gaza erzeugte; gleich wie bei einem Erdbeben wankte der Boden unter den Füßen, die Häuser zitterten, und die Fenster klirrten. Diese Angst verwandelte sich in einen panikartigen Schrecken, als der Befehl an die Einwohner erging, die Stadt ehestens zu räumen. Dieser Evakuierung verdanke ich meine Reise von Jaffa nach Europa.

Wie die bereits erwähnten Heuschreckenscharen strömten die Einwohner von Jaffa nach einer Richtung, nach dem Norden. Selbstverständlich schloß ich mich dem Strome an und zog mit. Auf der von Jaffa nach Nablus (Sichem) führenden Straße wälzten sich die Scharen der Flüchtlinge durch die nördlich Jaffa gelegene deutsche Templerkolonie Sarona, den Audjafluß entlang. Das erste und nächste Ziel war Petach Tikwa. Dieses friedliche, von herrlichen Orangen- und Mandelgärten umgebene, ganz in Grün getauchte Dorf, das sonst den Einwohnern der dortigen Umgebung Erholung gewährt, konnte die große Zahl der

Flüchtlinge nicht beherbergen und nötigte sie, ihre Wanderung fortzusetzen. Doch hier trennten sich unsere Wege; während sich die meisten Evakuierten nach Samaria und Galliläa begaben, fuhr ich nach Jerusalem. Der Abschied von meinen Mitbürgern und Leidensgefährten fiel mir nicht leicht. Sobald jedoch die Häuser der Kolonie meinem Gesichtskreis entschwunden waren, und ich die herrliche Aussicht von den nördlichen Hügeln gewinnen konnte, schwanden meine Trennungsschmerzen, und ich genoß die majestätische Ruhe, die die blauen Berge Ephraims über das stille, weithin sich ausdehnende Quellental des Jarkon ausgossen. Vom Fuße dieser Berge grüßen die Ruinen der Festung Antipatros, die zur Zeit der Römer, spätestens zur Zeit der Kreuzzüge erbaut worden ist. Etwa zwei Stunden lang begleiten mich noch die Orangengärten von Petach Tikwa, während ich das obenerwähnte Landschaftsbild im Auge behalte. Endlich steige ich aus der Talebene auf eine fruchtbare Anhöhe, und vor meinen Augen taucht eine deutsche Oase im heiligen Lande auf: die Kolonie Wilhelma.

Die Kämpfe bei Gaza zeigen auch hier ihre rückwirkenden Wellen. Infolge der außergewöhnlichen Ereignisse, die sich in der Nähe abspielen, und die das Nahen des Ungewitters auch in dieser Gegend befürchten lassen, haben sich die deutschen Ansiedler entschlossen, die Ernte beizeiten vorzunehmen. Die Garben sind bereits aufgestapelt. Gegen Abend sitzen die Bauern vor ihren zierlichen Häuschen in der grünen Laube oder in den offenen, hübsch angelegten Gärtchen in Hemdsärmeln, die frische Abendluft genießend. Auf dem Dache eines Hauses flattert eine Fahne mit dem deutschen Reichsadler. Hier residiert der aus Jaffa geflüchtete deutsche Konsul, der liebenswürdige Herr Schabinger mit seinem Stab. Der Milchwagen ist bereits mit seinem für Jerusalem bestimmten Inhalt verladen, und ich kann meine Reise fortsetzen. Bei kühlem Abendwinde fahren wir nach Lud, wo einst eine große Talmudschule unter

der Leitung des Rabbi Elieser blühte, von der aber heute keine Spur vorhanden ist. Rings um diese Stadt dehnen sich weitgestreckte Olivenhaine bis zu der aufstrebenden Kolonie Kerem ben Schemen, die durch das zionistische Palästinaamt mustergültig geleitet und verwaltet wird. Unweit Lud gelangen wir zur Landstraße Jaffa-Jerusalem. Hier herrscht ein sehr reger Verkehr. Esel, Kamele, Wagen und deutsche Autos wirbeln zu allen Tages- und Nachtstunden den Straßenstaub auf. In eine Staubwolke gehüllt, langen wir gegen 10 Uhr abends mit unserem Milchwagen in Ramleh an. Wir kehren in die Wirtschaft eines Juden ein, um uns dort zu erfrischen. Die Räumlichkeit ist etwas primitiv, doch kann man hier trotz Krieg und Kriegszeiten Eier, Butter, Käse, Brot und Oliven in jeder beliebigen Menge erhalten. Die Straße und der Chan sind trotz der vorgerückten Abendstunde sehr belebt. Deutschen, österreich-ungarischen und türkischen Soldaten begegnet man auf Schritt und Tritt. In Ermangelung einer Tageszeitung werden die persönlichen Berichte und Erzählungen von jedermann gerne entgegengenommen. Jeder Ankömmling glaubt in Ramleh etwas Neues zu erfahren, sammelt hier frische Neuigkeiten ein und packt diejenigen, die er anderswo vernommen, aus. An einer dankbaren Zuhörerschaft fehlt es keinem. Obgleich die Stadt durch feindliche Flieger sehr oft heimgesucht wurde, sammeln sich die Leute zu kleineren und größeren Gruppen an, um über den Krieg zu plaudern. Der einstündige Aufenthalt wird sehr anregend; ich treffe dort eine Reihe von Bekannten aus den benachbarten Kolonien, aus Rischon le Zion, Wadi Chanin, Rechobot, Ekron und Katra, die nach der Evakuierung Jaffas Ramleh als Mittel- und Treffpunkt betrachten. Doch der Kutscher thront bereits auf seinem Sitz und schwingt seine Peitsche; wir und die Pferde verstehen diesen Befehl und gehorchen. Wir steigen in den Wagen ein, und die braven Tiere tragen uns bei mondheller Nacht durch das wellenartige, fruchtbare Gelände in raschem Trab bis Bab el Wad. Von da ab stellten

Kutscher und Natur größere Ansprüche an ihre Leistungsfähigkeit. Vor unseren Blicken stehen die Berge Judäas hochaufgerichtet, und es gilt diese zu erklimmen. Die von Felswänden eingeschlossene Straße verläuft zunächst trotz ihres schnellen Ansteigens in gerader Linie. Auf höherem Niveau angelangt, biegt sie bald rechts, bald links ein, umgeht durch größere und kleinere Windungen und Krümmungen die einzelnen, ihr im Wege stehenden Bergkegel, den abschüssigen Schluchten und Tälern ausweichend. Nach etwa dreistündiger Fahrt gelangen wir an den höchsten Punkt, von dem aus bei hellem Sonnenschein Mittelländisches und totes Meer zu sehen sind. Nun rollt der Wagen in Zickzackbewegungen nach der im Tale gelegenen, von Juden und Arabern bewohnten Kolonie Moza, oder wie sie in der Mischna genannt wird, Kolonja. Hier erhalten die angestrengten Tiere ihren wohlverdienten Morgentrank, während ich von meiner guten Jaffaer Nachbarin, Frau Chadorowsky, mit Milch und Eiern bewirtet werde. Nachdem wir uns alle gestärkt hatten, schicken wir uns an, den Rücken eines neuen Bergriesen zu besteigen. Dieses dauert eine volle Stunde, während der wir Rama, die Wirkungs- und Wohnstätte des Propheten Samuel, und die über seinem Grabe sich erhebende Moschee im Auge behalten. Nach Ablauf einer Stunde stehen wir oben. Die Sonne erstrahlt in ihrer vollen Pracht, und ihren Glanz breitet sie über das sich in seinen vollen Umrissen vor uns ausbreitende Jerusalem.

Mein Aufenthalt in Jerusalem gab mir Gelegenheit, alles das, was ich von dieser Stadt während meines häufigen Besuches durch Jahre hindurch kennen gelernt habe, genau zu besichtigen. Von den die Stadt kranzartig umgebenden Bergen aus, besonders aber von dem höchsten derselben, von dem im Osten ragenden Ölberg, der durch die Ebene Josaphat und durch das Kidrontal von der Stadt getrennt ist, konnte ich das ganze Häusermeer mit den zahllosen Minaretts, Kuppeln und Türmen, die unzähligen Moscheen, Kirchen, Klöster, Hospize, Schulen und sonstige Institute,

die den verschiedensten Völkern der Erde angehören, übersehen. Unvergeßlich bleibt mir der Anblick, den ich vom Turme des Sanatoriums „Kaiserin Augusta" gewonnen. Gerade gegenüber im Westen der Morijaberg mit der hochragenden Omarmoschee an Stelle des alten jüdischen Nationalheiligtums. In der Ferne im Südosten der mäandrisch sich schlängelnde Jordanstrom und dessen Mündung in das tote Meer sowie das sich darüber erhebende mächtige Moabgebirge und dessen Spitze Pisga, die Grabstätte Moses. In ihrer stillen Größe und Erhabenheit sah ich die alte Zeugin der Geschichte der Menschheit, ihrer Ideen und Religionen, und ein wehmütiges Gefühl überkam mich, als ich sie verlassen mußte.

Der Weg zum Bahnhof zweigt sich beim Jaffaertor, gegenüber dem Phasaelturm, wo heute eine Zitadelle ist, ab, und führt auf der Grenze zwischen Benjamin und Juda nach dem Tal Hinnom hinab, das sich südlich mit dem Gichontal und weiterhin östlich mit der Quelle En Rogel und dem Kidrontal vereinigt. In der Ebene Rephaim befindet sich der Bahnhof. Bevor man ihn betritt, wird der Blick unwillkürlich nach rückwärts gelenkt und fällt zuerst auf die Umfassungsmauer, die die Stadt umgibt, sowie auf den Zionsberg. Die Stadt selbst erscheint ganz malerisch hingegossen, sinnend, wie im Traume verloren. Ob sie wohl an ihre einstige Größe und Herrlichkeit denkt oder von besseren künftigen Tagen träumt? Man möchte gerne selbst mitträumen. Allein die rauhe Wirklichkeit der Gegenwart fordert gebieterisch ihr Recht und drängt Vergangenheit und Zukunft mit derber Faust zurück. Es ist Zeit zum Einsteigen. Die schrillen Pfiffe der Lokomotive verkünden uns heiser den Abschied von der heiligen Stadt. Der Zug bewegt sich. Bald verlieren wir jegliche Aussicht nach rechts und links. Nur vereinzelte Olivenhaine sowie terrassenförmig angelegte Gemüsegärten, von Steinmauern eingeschlossen, gewähren unserem Auge einen angenehmen Ruhepunkt inmitten dieser trostlosen Einförmigkeit von kahlen, schroffen Felsen und zerklüfteten Bergen.

Doch halt! Von der Vogelperspektive aus gesehen starrt uns das hochgelegene Bettir an, wo unser Zug anhält, um aus der wasserreichen Zisterne sich vollzutrinken. Noch etwa 40 Minuten dauert die Fahrt durch das Gebirge. An seinem Ausgangspunkt wurde jüngst die Station Wadi Sarar, von wo ab sich die neue Eisenbahnlinie nach Ber Seba abzweigt, angelegt. Von da ab bis nach Lud läuft die Eisenbahn parallel mit der Landstraße. In Lud verläßt sie dieselbe und mit ihr die ganze Landschaft Judäa, indem sie das Gebiet von Samaria, Ephraim, betritt. Das hier in unseren Gesichtskreis tretende Landschaftsbild nimmt eine wesentlich veränderte Gestalt an. Das Gebirge Ephraim ist eine weitausgedehnte, mehrere Tagereisen lange Gebirgskette. Im Gegensatz zu dem judäischen Gebirge sind nicht allein die zwischen den Bergen sich ausbreitenden wasserreichen Täler, sondern auch die einzelnen Berge sehr gesegnet und fruchtbar, sogar der der nächst dem nördlich der Stadt Nablus gelegenen Ebal höchste Berg Garizim. Es sind nicht mehr jeglicher Grasdecke und jeden Baumschmuckes bare Felsen, die uns furchtbar anstarren; wir begegnen vielmehr reizenden Getreidefeldern, lachenden Wiesen und fetten Weidetriften, die mit einander oder in buntem Durcheinander abwechseln und der ganzen Gegend ein anmutiges, liebliches Aussehen gewähren. Auch wird unser Gesichtskreis keinesfalls durch Felswände eingeengt, sondern trotz oder richtiger durch die Anhöhen erhalten wir einen freien Ausblick ins Weite. Unser Zug bewegt sich rasch, obgleich die Lokomotive mit Brennholz oder mit der neuen Kohle aus dem Libanongebirge geheizt wird. Doch dauert der Aufenthalt auf den einzelnen Stationen eine Ewigkeit. Und doch sind es außer den Stationen Ras al Ain (Spitze der Quelle, gemeint ist die Quelle des Audjaflusses), Tul Karem, in der Nähe von Nablus, und Dschenin größtenteils ganz unbedeutende Ortschaften, an denen er hält. Bei der vor einigen Jahren neuerrichteten Station El-Afule, einem wichtigen Eisenbahnknotenpunkt der Strecke Haifa-Damaskus, betreten wir die Ebene Israel oder

Esdrelon. Der kegelförmige Tabor, der kleine Hermon, das Gilboagebirge, sowie der bis ins Mittelmeer sich hinausschiebende Karmel schließen diese Ebene von allen vier Seiten ein.

Unser Zug fährt den Kisonbach, der diese Ebene durchzieht, entlang, und begleitet seinen Oberlauf bis zum Tabor, während sich die Ebene bis zur Station Samach ausdehnt. In der Nähe des Bahnhofes befindet sich ein Park von Pinien und Eukalyptusbäumen, sowie eine Anlegestelle für das Hedjasmotorboot zur Fahrt nach dem am Genezarethsee gelegenen Tiberias. Leider kann ich von diesem Boot keinen Gebrauch machen und muß mich mit dem Anblick dieses herrlichen Sees von der Ferne begnügen. Beim Verlassen des Dorfes erreichen wir den Jordan bei seinem Austritte aus dem Genezarethsee, überschreiten ihn auf einer Eisenbahnbrücke und fahren durch das wildromantische Tal des Jarmuk, des einzigen Nebenflusses des Jordan, der in der Bibel nicht erwähnt wird. Dort, wo unser Horizont durch die Felsenwände nicht begrenzt wird, werden wir der schneebedeckten Gipfel des Hermon und des Antilibanon ansichtig, die uns hinfort auf unserer weiten Reise tagelang begleiten.

Nach zwölfstündiger Fahrt gelangt der Zug in Derot, dem Edrei der Bibel, an. Es ist dieses ein sehr belebtes Handelsstädtchen und Eisenbahnknotenpunkt der Strecke Damaskus-Medina.

Von Derot geht es durch die Hauranebene und an deren breitem Lavafeld El Ledscha, dem Uz der Bibel, nach Damaskus. Diese Gegend ist sehr fruchtbar und liefert viel Getreide und Baumwolle; dabei ist sie sehr spärlich bevölkert und darum auch von furchtbaren Steinwüsten unterbrochen. Nach einer ungefähr 50 Stunden währenden Fahrt von Jerusalem aus habe ich endlich D a m a s k u s erreicht. (Fortsetzung folgt.)



Über jüdische Geschichtsschreibung.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Das Interesse für die jüdische Geschichte hat in den letzten Jahrzehnten bedeutend zugenommen. Vorher waren es in der Hauptsache nur die wissenschaftlich interessierten Kreise, die den Forschungen auf diesem Gebiet ihre Aufmerksamkeit widmeten. Im Mittelalter hat man der Geschichte überhaupt sehr wenig Beachtung geschenkt, und die literarischen Leistungen nach dieser Richtung sind sehr gering. Der Einfluß der Kirche ließ wissenschaftliches Streben nicht zur Entwicklung gelangen, und auch der Mangel an geschichtlichem Sinn ist aus dieser Ursache zu erklären. Es wäre also nicht zu verwundern, wenn dieser allgemeine Charakter der Zeit auch bei den Juden seine Wirkung geäußert hätte. Denn wo, wie in dem arabischen Spanien, in der nichtjüdischen Umgebung die Wissenschaften gepflegt wurden, da haben auch die Juden reichlich daran Anteil genommen. Indessen waren hier noch andere Ursachen von Einfluß. Bei der Literaturgeschichte interessierte weniger das Leben der Geisteshelden als der Inhalt ihrer Werke, die man studierte, und deren Ideen man in sich aufnahm. Charakteristisch hierfür ist ja auch der Gebrauch, einen Autor nicht mit seinem Namen, sondern nach seinem Hauptwerk zu benennen; man spricht nicht von R. Sabbatai Kohen, sondern von dem „Schach“ (ש״ך), nicht von R. Jecheskel Landau, sondern von dem „Noda Bihudo“. Und in den Zeiten der Ruhelosigkeit und der Verfolgungen konzentrierte sich ja überhaupt alles Interesse auf die Erforschung der Lehre; sie bildete für die Gehetzten und Gequälten den Gegenstand des Trostes und der Erhebung, sie war das Kleinod, für das man lebte und duldete.

Eine methodische Erforschung der jüdischen Geschichte begann erst im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts, und die Ergebnisse dieser Forschung haben erst viel später in weiteren Kreisen Eingang gefunden. Die Literaturvereine,

die in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts in Deutschland in großer Zahl ins Leben traten, verdankten ihre Entstehung eigentlich auch nicht einem rein wissenschaftlichen Bedürfnis. Die früher so verbreitete Kenntnis des Lehrinhalts des Judentums war unter dem Einfluß der Emanzipation, des Schulzwangs und der wirtschaftlichen Verhältnisse mehr und mehr geschwunden. Der neu erwachende Antisemitismus aber machte zwischen den thoratreuen Juden und denen, die ihr Judentum praktisch völlig abgestreift hatten, keinen Unterschied. So entstand gerade in diesen Kreisen das Bedürfnis zu wissen, wofür man alle diese Zurücksetzungen erduldete. Man wollte wenigstens etwas von der großen Vergangenheit des jüdischen Stammes erfahren und wollte dadurch das unbefriedigende Gefühl der geistigen Leere überwinden. Denn um die Geisteserzeugnisse des Judentums selbst kennen zu lernen, um sich in sie zu vertiefen, dazu fehlten die Vorbedingungen und wohl auch die Energie. Die Literaturvereine sollten also gewissermaßen ein Surrogat, ein Ersatzmittel sein, und deshalb hat ihre Blüte auch nur kurze Zeit gedauert. Es kam aber dann die nationale Bewegung, und mit ihr wuchs naturgemäß das Interesse für die jüdische Vergangenheit. Die Jugend, auch die gesetzestreue Jugend, begann überall sich mit der Geschichte des jüdischen Volkes zu beschäftigen, und so trat der schon früher gefühlte Mangel an einem Geschichtswerk, das die jüdische Geschichte vom Standpunkt des überlieferten Judentums betrachtet, noch viel stärker als bisher in die Erscheinung. Daß wir ein solches Werk, das mit wissenschaftlicher Gediegenheit eine gefällige und anziehende Darstellung verbindet, noch nicht besitzen, ist eine traurige Tatsache von folgenschwerer Bedeutung, und deshalb soll dieses Problem hier etwas ausführlicher erörtert werden.

Wer die jüdische Geschichte darstellen will, der muß außer den allgemeinen Anforderungen, die an jeden Geschichtsforscher gestellt werden, noch einige besondere Vorbedingungen erfüllen. Der Geschichtsforscher muß neben

wissenschaftlicher Schulung die spezielle Methode der historischen Betrachtungsweise beherrschen. Die Art der Betrachtung ist heute allgemein die genetische; man untersucht, wie jede historische Erscheinung zu dem geworden ist, was sie ist, wie sie sich im Zusammenhang der Begebenheiten entwickelt hat. Dazu ist außer der Kenntnis und Kritik der Quellen eine unparteiische Auffassung und eine objektive Darstellung notwendig; denn „das Ziel ist die Vergegenwärtigung der vollen Wahrheit“. (Ranke.) Daß der Forscher, wie bei jeder wissenschaftlichen Behandlung Liebe zum Gegenstand mitbringen muß, versteht sich von selbst. Bei der Darstellung der jüdischen Geschichte müssen natürlich alle diese Voraussetzungen ebenfalls gegeben sein. Wir verlangen aber von dem jüdischen Historiker unserem Standpunkte nach auch noch *die Anerkennung der Sonderstellung des jüdischen Volkes als* עם סגלה *und seiner Lehre als* תורה מן השמים. Diese Auffassung ergibt bei allem objektiven Streben nach Wahrheit für die Darstellung gewisse Richtlinien, die in allen Phasen ihre Wirkung äußern. Fassen wir z. B. die talmudische Epoche ins Auge. Sie ist beherrscht von der Entwicklung der mündlichen Lehre, der Sammlung und Sichtung des Stoffes bis zu seiner Niederschrift. Es ist selbstverständlich, daß diese Epoche eine ganz andere Behandlung erfahren wird, wenn der Historiker die mündliche Lehre als sinaitische Überlieferung ansieht, als wenn sie ihm nur als der Niederschlag der wechselnden Lehrmeinungen, als der Ausfluß subjektiven Denkens und als das Produkt verschiedener Zeitströmungen erscheint. Im ersteren Falle sind ihre Träger die Interpreten des Gotteswortes, die lediglich von dem Streben erfüllt sind, die ursprüngliche Reinheit der Lehre zu wahren oder wiederherzustellen; sittlich-hohe Persönlichkeiten, die natürlich auch ihre menschlichen Schwächen haben, die aber in bezug auf ihr Wahrheitsstreben und ihre unbedingte Zuverlässigkeit schon deshalb über aller Kritik stehen, weil die Volksgesamtheit sie als Autoritäten für die Interpretation des

göttlichen Gesetzes anerkannt hat. Ihre Meinungsverschiedenheiten wurzeln lediglich in der Verschiedenheit der Auffassung des von allen in gleicher Weise unbedingt anerkannten Sinaigesetzes. Wird dagegen die mündliche Lehre als ihr eigenes Werk betrachtet, so sind sie in nichts unterschieden von den Gesetzgebern und Lehrern anderer Völker, deren menschliche Schwächen und Leidenschaften oft genug auch in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zum Ausdruck kommen, und deren Streitigkeiten nicht selten in persönlichem Ehrgeiz ihre Wurzel haben. Nur auf dem ersten Standpunkt kann das charakteristische Wort des Talmud seine Geltung haben: אלו ואלו דברי אלקים חיים. „Beide einander entgegengesetzten Meinungen sind Worte des lebendigen Gottes." — Oder wenn wir etwa die Persönlichkeit des Maimonides als Beispiel nehmen, den jeder Historiker als eine phänomenale Gestalt, als epochemachend für die Geschichte des Judentums betrachten wird, so werden sich für die Auffassung im einzelnen doch auch hier Verschiedenheiten ergeben. Seine Hauptwerke Mischne Thora und Moreh Nebuchim sind beide zweifellos bewunderungswürdig, und sie haben eine gewaltige Wirkung auf die ganze weitere Entwicklung des Judentums ausgeübt. Dennoch werden wir nicht zögern, die Bedeutung dieses Geistesheroen vor allem in dem ersteren Werke zu sehen, das die Grundlage für unser ganzes praktisches Judentum geworden ist, während eine andere Betrachtungsweise den Moreh als die wichtigere Erscheinung anzusehen geneigt sein wird. Auch die Beurteilung der talmudischen Koryphäen des späteren Mittelalters wird je nach dem religiösen Standpunkt eine verschiedene sein. Die Konzentrierung ihrer ganzen Geisteskraft auf den Talmud und seine Probleme werden wir als fruchtbringend und segensreich für das Judentum ansehen, wenn wir auch für manche Perioden eine gewisse Einseitigkeit nicht in Abrede stellen werden. Wer dem Talmudstudium überhaupt keine so hervorragende Bedeutung zuerkennt, der wird auch die Tätigkeit jener Männer viel geringer bewerten.

Aber auch der äußere Verlauf der Geschichte wird uns in verschiedener Beleuchtung erscheinen, je nachdem wir Israel als ein Volk unter den Völkern betrachten oder als „ein Volk, das gesondert wohnt und unter die Völker sich nicht rechnen läßt". Im letzteren Falle werden wir bei jedem Ereignis zuerst fragen: Wie hat diese geschichtliche Begebenheit auf Israels Eigenaufgabe als עם סגלה, als Träger der Thora, eingewirkt? So hat z. B. die Gründung des Lehrhauses in Jabne durch R. Jochanan ben Sakkai nur von diesem Standpunkt aus ihre epochemachende Bedeutung: aus ihr erwuchs die Rettung, die Erhaltung der Thora. Wenn deshalb Zangwill auf einem der zionistischen Kongresse R. Jochanan und seine Tat geringschätzig beurteilte, so liegt darin zweifellos eine gewisse Konsequenz. Denn wer Israel in eine Reihe mit den anderen Nationen stellt und die Idee, der es zum Werkzeug dient, nicht anerkennt, der mag wohl auch die Meinung vertreten, daß es für das jüdische Volk ein seligeres Los gewesen wäre, nach dem Untergang seines Staates „in Schönheit zu sterben", als um der Idee der Thora willen seinen vielhundertjährigen Leidensweg durch die Geschichte zu gehen.

Wenn wir aber die Anerkennung jener religiösen Wahrheiten als unerläßliche Voraussetzung jeder Geschichtsbetrachtung im Sinne des überlieferten Judentums ansehen, so müssen wir die Frage aufwerfen: Ist auf dieser Grundlage Geschichtsschreibung im modern-wissenschaftlichen Sinne möglich?

Vorweg sei darauf hingewiesen, daß Geschichtsforschung in der Thora selbst gefordert wird. „Gedenke der Tage der Vorzeit, betrachtet die Jahre vergangener Geschlechter." (V. B. M. 32, 7.) Und es ist dies auch zu verstehen, wenn wir uns den hohen *ethischen* Wert des geschichtlichen Studiums vergegenwärtigen. So sagt Schopenhauer: „Ein Volk, das seine Geschichte nicht kennt, ist auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt, erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig

bewußt; demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewußtsein des menschlichen Geschlechtes anzusehen und ist diesem das, was dem einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewußtsein ist, durch dessen Ermangelung das Tier in der engen, anschaulichen Gegenwart befangen bleibt.“ Und Bernheim (Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie, S. 155) bemerkt: „Kraft ihrer innersten Eigenart erzieht somit unsere Wissenschaft das tiefe Bewußtsein von der erhaltenden Macht des Gemeingefühls, von der vernichtenden Gewalt des Egoismus. Und zwar vor allem in der Geschichte der Staaten, der Gesellschaftsgruppen. Denn da ist das Ganze, zu dem sie unablässig alles einzelne in Beziehung zu setzen hat, ja die Gesamtheit der Gemeinde, des Staatsverbandes, der Nation und darüber hinaus die Totalität einer Weltordnung, welche Religion und Philosophie uns ahnen lassen; das Allgemeine aber, womit sie da wie überall das einzelne in Verbindung setzt, ist das typisch Menschliche, das, in allen Begebenheiten stets wechselnd, doch stets ähnlich wiederkehrt.“ Im Judentum kommt dazu noch die Bedeutung der Tradition, der tausendfältige Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart, das geistige Band, das gleichsam die Brücke bildet von dem Stammvater bis zum letzten der Epigonen. Es ist auch noch zu bemerken, daß Weltgeschichte im modernen Sinne überhaupt nur auf Grund der biblischen Anschauung über den Menschen möglich ist; denn sie setzt die Überzeugung von der inneren Einheit des Menschengeschlechts voraus. Bernheim hebt hervor, daß dem Altertum diese Überzeugung der menschlichen Solidarität gefehlt hat; abgesehen von einzelnen prophetischen Ausblicken der Juden auf Grund der Messiasidee, habe erst das Christentum den Gedanken einer einheitlichen Menschheit gelehrt, die durch die gemeinsamen Schicksale des Sündenfalls, der Erlösung, des Weltgerichts zusammenhänge. Aber gerade die Messiasidee mit dem in ihr ausgesprochenen Kulturziel für die Gesamtmenschheit und die von der Bibel gelehrte Ab-

stammung von einem Menschenpaare bilden die stärksten Träger der Überzeugung von der inneren Einheit des Menschengeschlechts. Bernheim gibt auch zu, daß die einseitig religiöse, überweltliche Auffassung jenes Gedankens im Christentum alle irdische Geschichte davor als Nichts verschwinden ließ und ihn dadurch praktisch wirkungslos machte. Im Judentum aber ist die Idee der Einheit des Menschengeschlechts immer mehr gestärkt worden durch die Propheten, die nicht müde werden, auf das Gericht Gottes in der Geschichte hinzuweisen, das sich nicht nur an Israel, sondern an allen Völkern vollzieht. Und dieser Hinweis mußte notwendig auch die Überzeugung von einer sittlichen Weltordnung, von einem Fortschritt der Menschheit kräftigen.

Was nun aber die Frage betrifft, ob die früher geforderten Voraussetzungen nicht die Wissenschaftlichkeit des jüdischen Historikers beeinträchtigen müssen, so ist ja die Voraussetzungslosigkeit in der Wissenschaft überhaupt eine Utopie. Sehen wir uns doch die christlichen Forscher, vor allem die Theologen an, die über jüdische Geschichte geschrieben haben. Für sie alle ist der Vorrang des Christentums vor dem Judentum eine Selbstverständlichkeit, für sie alle steht es fest, daß dieses eine Vorstufe für jenes bildet, und ihr ganzes Forschungssystem ruht auf dieser Voraussetzung. Wellhausen, Stade, Schürer, sie alle liefern unzählige Beweise für diese Behauptung. Und wenn wir die Prinzipien betrachten, nach denen die jüdischen Geschichtsforscher liberaler Richtung ihre Methode gestalten, so kann hier ebensowenig von Voraussetzungslosigkeit die Rede sein. Dafür ist Abraham Geiger ein klassisches Beispiel. Er teilt die Geschichte des Judentums in vier Perioden, die er folgendermaßen charakterisiert[1]):

„Die erste ist die des frischen, ungebrochenen und ungefesselten Schaffens von innen heraus, der freien,

[1]) Abr. Geigers nachgel. Schriften, II. Band, S. 63.

schöpferischen Gestaltung, der Offenbarung, bis zum Abschlusse der biblischen Zeit, welche nicht genau mit dem Exil begrenzt wird, da sie ihren Nachwuchs noch weit hinausdehnt.

Die zweite ist die der Ausarbeitung des ganzen biblischen Vorrats, dessen Gestaltung und scharfe Ausprägung für das Leben, die Hineinbildung in das geistige Erbe der vergangenen Zeit und die noch einigermaßen freie Behandlung desselben, die Periode der Tradition: vom Abschlusse der Bibel bis zum Abschlusse des babylonischen Talmuds.

Die dritte ist die der mühsamen Beschäftigung mit dem Gegebenen, der Hütung des geistigen Erbes, ohne daß man sich befugt hält, die gegebenen Grenzen zu überschreiten, das Erbe neuzugestalten oder fortzubilden, die Periode der starren Gesetzlichkeit, der Kasuistik, der Zusammenfassung des Überkommenen: vom Abschlusse des babylonischen Talmuds bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts.

Die vierte ist die Zeit der Befreiung, der Lösung aus den Fesseln der früheren Periode durch Vernunftgebrauch und geschichtliche Forschung, ohne daß der Zusammenhang mit der Vergangenheit unterbrochen wurde, Periode der Versuche, sich zu erneuern, den geschichtlichen Fluß in Gang zu bringen, Periode der Kritik: die neuere Zeit."

Man sieht, schon in dieser Einteilung der Geschichte findet sich im wesentlichen das Inventar der Begriffe des Reformjudentums: die Auffasung der Offenbarung als freier, schöpferischer Gestaltung, der Tradition als Ausarbeitung des biblischen „Vorrats", die „starre Gesetzlichkeit" und endlich die Auffassung der Reformperiode als Zeit der Befreiung. Diese Periode der Reform, die wir heute rückblickend als eine Zeit des tiefen Verfalls und der Auflösung erkennen, erscheint diesem Historiker als eine neue Blüte, gleichsam als die „Erfüllung". Muß diese Auffassung sich nicht auch in der Darstellung der geschichtlichen Ereignisse wiederspiegeln?

Allerdings, bei Geiger, der selbst ein Vorkämpfer der Reform gewesen ist, wird die Auffassung zur ausgesprochenen Tendenz, und damit hört sie auf, mit objektiver Forschung vereinbar zu sein. So sagt er z. B. in dem Vorwort zu dem bibelkritischen Werk „Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums", einem Buche, das voll ist von luftigen Hypothesen und gewagten Schlüssen: „Das Talmudstudium muß von nun an, wenn es den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will, sich ganz anders mit den Quellen befassen als bisher, es muß die arg hintangesetzte Wahrheit zu Ehren bringen und die hoch überschätzte babylonische Gemara auf die Stufe versetzen, die ihr gebührt als dem jüngsten und nach bestimmten Voraussetzungen umgewandelten Produkt, als einem neuen Werk, das mit Unrecht den Anspruch erhebt, der treue Mund des grauesten Altertums zu sein. — Was die Wissenschaft als eine geschichtliche Wahrheit für die Vergangenheit aufnimmt, das muß sie dann auch als einen Fruchtkeim ausstreuen für die Fortentwicklung des Judentums. Wenn der Boden der Geschichte aufgelockert wird und die Mächte aufgewiesen werden, die unablässig an ihm gearbeitet haben, so muß auch weiter der geschichtliche Trieb wieder lebendig werden und der Lebenssaft weiter den Stamm durchströmen, um in neuer Frische geistige Früchte zu erzeugen. Die Erstarrung, der Tod eines jeden wahren religiösen Lebens, sich stützend auf angebliche Abgeschlossenheit, welche einmütig bezeugt werde, muß der Erkenntnis der geschichtlichen Bewegung weichen." Die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung sollen also nutzbar gemacht werden für den Parteikampf der Gegenwart. Wenn der Forscher selbst leidenschaftlicher Parteimann ist, so wird diese Tendenz natürlich auch seine Forschung wesentlich beeinflussen und damit den Wert ihrer Ergebnisse stark herabmindern. Dagegen wird niemand es dem Historiker verwehren, seine eigene Weltanschauung zu haben und, von dieser aus, seine Werturteile zu fällen. So

sagt auch Ranke: „Unmöglich wäre es, unter all den Kämpfen der Macht und der Ideen, welche die größten Entscheidungen in sich tragen, keine Meinung darüber zu haben.“ Und wenn der Historiker die Geschichte des eigenen Volkes erzählt, so wird er an den einzelnen Ereignissen einen um so lebendigeren Anteil nehmen, wird er um so weniger kühler, objektiver Zuschauer sein. Und die Werturteile des Historikers über die Einzeltatsachen sind in letzter Linie immer bestimmt davon, was er als Hauptresultat der Kulturentwicklung ansieht und als zu dessen Herbeiführung wesentlich erkennt, also von seiner Weltanschauung.

Die Voraussetzungen, die wir als wesentlich für den jüdischen Historiker bezeichnet haben, können also kein Hindernis bilden für eine Geschichtsforschung in modern-wissenschaftlichem Sinne. Übrigens müssen auch Historiker, die nicht auf dem Boden der Tradition stehen, zugeben, daß der Verlauf der Geschichte Israels in vieler Beziehung völlig verschieden ist von der Entwicklung aller anderen Völker der Erde. „Auch wer nicht an Wunder glaubt,“ sagt Grätz, „muß das Wunderähnliche im Geschichtsverlaufe des israelitischen Volkes zugeben.“ Indessen werden wir doch einen Unterschied machen müssen zwischen der Zeit v o r und n a c h der Einwanderung in Kanaan. Unsere Weisen sagen, daß Israel in Ägypten und während der Wüstenwanderung unter der הנהגה נסיית stand, daß sie unmittelbar von Gott geführt wurden. Damit hängen die Wunder zusammen, die in Ägypten und in der Wüste sich vollzogen, die Plagen, der Durchzug durchs rote Meer, das Manna, der Mirjamsbrunnen usw., und damit hängt auch die so häufig eintretende unmittelbare Bestrafung der Vergehen Israels zusammen. Bei dieser Periode muß für unsere Auffassung die genetische Geschichtsbetrachtung, die die Ereignisse in ihrem Zusammenhang, in ihrer kausalen Entwicklung darstellen will, versagen. Denn es ist ja eben das Wesen jener Ereignisse, daß sie sich nicht in den Rahmen des kausalen Zusammenhangs einfügen, daß sie eine Durchbrechung der natürlichen

Ordnung bedeuten. Die verschiedenen Methoden der Historiker, sich mit den Überlieferungen über diese Tatsachen abzufinden, können für uns nicht in Betracht kommen. Sie versuchen meistens, die Wundererzählungen der Bibel auf rationalistische Weise zu erklären, sie auf die Stufe von Legenden und Volkssagen herabzudrücken. Jost meint, daß die Wunder meist nur solche Tatsachen sind, die den Gang der Geschichte weder hemmen noch fördern, sondern dem Gläubigen zum Troste gereichen oder sonstwie der Religiosität von Nutzen sind. „Jene großen Begebenheiten aber, denen die Geschichte einen offenbaren Fortschritt zuschreibt, behalten einen Platz in der Geschichte, der sie als Wendepunkte dienen, wenngleich sie weder durch Vorbereitungen der Menschen herbeigeführt sind, noch im Bereiche menschlicher Berechnung lagen. Das ist eben das eigentlich Wunderbare darin, daß, während die Menschen eine große Idee verfolgen und deren Ausführung mit einer erstaunenswerten Begeisterung trotz aller Hindernisse kraftvoll betreiben, unvorhergesehene Ereignisse ihnen plötzlich zu Hilfe kommen und das Unmöglichscheinende durch höheren Beistand möglich machen. Dergleichen anstaunenswerte Naturereignisse treten auch in dem Gang anderer Volksgeschichten ein und fördern auf unerwartete oder unberechenbare Weise eine Entwicklung, die ohne sie wohl eine andere Wendung genommen hätte."[1]) Man sieht hier das Bestreben, die wunderbaren Ereignisse in der Geschichte Israels mit ähnlichen oder ähnlich scheinenden Begebenheiten in der Geschichte anderer Völker auf eine Stufe zu stellen, also die Sonderstellung unseres Volkes zu eliminieren. Bei den Wundern, die in Ägypten geschehen, meint Jost, daß von natürlichen Begebenheiten die Rede sei, und daß nur deren Verstehen den Gegenstand des Kampfes zwischen Mose und Pharao bilde. Auch Grätz sucht auf solche rationalistische Weise die Wundererzählungen der Bibel zu retten;

---

[1]) Jost, Allgemeine Einleitung zur Geschichte des israel. Volkes S. 21.

man vergleiche z. B. die Darstellung des Durchzugs durchs rote Meer und die Erklärung der Mannaspeise. Da wir diese Umdeutung des einfachen Wortsinns der Schrift nicht mitmachen können, so müssen wir eben zugeben, daß die Periode der השגחה נסיית, der unmittelbaren göttlichen Leitung nicht mit dem Maßstab der gewöhnlichen Forschung gemessen werden kann. Erst mit der Besiedelung des heiligen Landes beginnt die Zeit der השגחה טבעיית, der natürlichen Entwicklung, bei der die Vorsehung zwar, entsprechend dem Charakter Israels als Gottesvolk, weit mehr als bei anderen Nationen, ihren Einfluß äußert, aber nur durch mittelbare Einwirkung auf den Verlauf der Ereignisse. Der Prophetismus ist zwar ebenfalls eine übernatürliche Erscheinung, aber das gilt nur für die prophetische Offenbarung. Das Wirken der Propheten — und dieses allein kommt für die historische Darstellung in Betracht — vollzieht sich im Rahmen der natürlichen Entwicklung. Und die Wunder, die z. B. Elia und Elischa verrichteten, tragen durchaus nicht den universellen Charakter und haben für die Geschichte nicht die Bedeutung wie etwa der Durchzug durchs rote Meer.

Für diese also gelten ebenso wie für alle späteren Perioden der jüdischen Geschichte lediglich die beiden obenerwähnten Voraussetzungen, durch die aber der jüdische Forscher in seiner Bewegungsfreiheit nicht mehr eingeschränkt wird, als jeder andere Historiker durch seine Weltanschauung. Und diese Voraussetzungen, auf die wir unter keinen Umständen verzichten können, werden von den vorhandenen Geschichtswerken, speziell auch von Grätz, nicht erfüllt. Auf diesen Punkt wollen wir noch etwas näher eingehen.

Vor einem Jahre wurde der 100. Geburtstag von Grätz gefeiert, und bei dieser Gelegenheit wurde die Bedeutung dieses großen Historikers von allen Seiten eingehend gewürdigt. Es wird auch von keinem Unbefangenen geleugnet werden, daß Grätz sich um die jüdische Geschichtsschreibung unvergängliche Verdienste erworben hat. Er hat die erste

für das allgemeine Publikum brauchbare jüdische Geschichte geschrieben, und was das bedeuten will, das wird uns klar, wenn wir uns die Anforderungen vergegenwärtigen, die eine solche Arbeit an den Forscher stellt. Die Geschichte des Judentums erstreckt sich über einen ungeheuren Zeitraum, sie umfaßt aller Herren Länder mit ihren verschiedenen Rassen und Sprachen. Wer diese Geschichte darstellen will, der muß nicht nur das Judentum selbst mit seiner schier unübersehbaren Literatur kennen, er muß auch die Geschichte seiner Wirtsvölker studieren, muß mit der geistigen Atmosphäre vertraut sein, in der das Judentum in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung sich bewegte. Das sind Anforderungen, die die Kraft eines Menschen übersteigen. Trotzdem hat Grätz viele von den Eigenschaften besessen, die man von dem Historiker des Judentums verlangen muß. Und wenn auch seine Forschung vielfach die notwendige Tiefe und Gründlichkeit vermissen läßt, wenn auch ganze Partien seines Werkes unhaltbar sind, wenn man ihm auch im Großen und im Kleinen zahlreiche Fehler nachgewiesen hat, so ist er doch immer wieder von allen benutzt worden, und seine Geschichte wird in der Wissenschaft des Judentums stets einen bedeutenden Platz einnehmen. Was ihm in weiten Kreisen der Judenheit eine so große Popularität verschaffte, das ist besonders die Liebe, die warmherzige Begeisterung, die seine Darstellung kennzeichnet. Und wenn man ihn auch als einen Nationaljuden im eigentlichen Sinne nicht bezeichnen kann — das verbietet schon die wegwerfende Art, mit der er über die Ostjuden urteilt — so hat doch sein Werk einen stark nationalen Einschlag und hat dadurch auch zur Belebung des jüdisch-nationalen Gefühls viel beigetragen. Und trotz alledem können wir ihn als den Historiker des Judentums nicht anerkennen, und es hat die schwersten Bedenken, seine Schriften einer in ihrer Überzeugung und in ihrem Urteil noch nicht gefestigten Jugend in die Hand zu geben. Von der biblischen Geschichte, die mit unseren Anschauungen ganz unvereinbar ist, wollen wir hier

nicht sprechen; ihre Komposition wird übrigens auch von anderer Seite als unhaltbar abgelehnt. Aber auch in den späteren Epochen begegnen uns auf Schritt und Tritt Auffassungen, die für uns unannehmbar sind, und die der Voraussetzung von der Göttlichkeit der Thora und der Sonderstellung Israels inmitten der Nationen widersprechen. Die Art, wie Grätz die Heroen des tannaitischen Zeitalters und ihre Lehrweise beurteilt, ist von S. R. Hirsch in seinen bekannten acht Artikeln einer so scharfen Kritik unterzogen worden, daß der Angegriffene nicht einmal das Wort zu einer Verteidigung fand. Auch die Art, wie er manche der Amoraim, ihren Charakter und ihre Lehrweise beurteilt, verstößt gegen die ehrfürchtige Scheu, die wir gegenüber diesen Interpreten des göttlichen Gesetzes verlangen müssen. Die Eigenschaft der אמונת חכמים kennt Grätz nicht, und er macht ja auch kein Hehl daraus, daß für ihn die mündliche Lehre keineswegs göttlichen Ursprungs, sondern das ausgeklügelte Geistesprodukt einer theologischen Gelehrtenkaste sei. Und wenn er auch dem Talmud und seiner Bedeutung gerecht zu werden sucht, so ist doch z. B. die Art, wie er die Zeit der Blüte des Talmudstudiums in Polen darstellt, charakteristisch für seine Auffassung. Er spricht von der immer zunehmenden „Kniffigkeit“ der Lehrmethode, von der Sucht, sich gegenseitig an Haarspaltereien zu übertreffen, von Schriftstellern, die immer mehr heraustüftelten und die rabbinische Literatur mit neuem Ballast bereicherten. Und dieses Urteil wird nicht etwa bloß auf die weniger bedeutenden polnischen Rabbiner angewendet, auch von einer so überragenden Persönlichkeit wie R. Sabbathai Kohen weiß Grätz nichts weiter zu sagen, als daß er „neue Bemerkungen zu alten Schrullen“ machte und „seine große Geisteskraft vergeudete, um Spinngewebfäden aufzulösen und wieder zusammenzusetzen.“ Weil ihm das tiefeindringende Verständnis für das talmudische Schrifttum fehlte, konnte er auch bei den polnischen Koryphäen des Talmud keine Verschiedenheit der Methode entdecken, und er fand darum „ihren Gedanken-

gang und ihre Ausdrucksweise zum Verkennen ähnlich.“ — Auch die, wie ein Biograph sich ausdrückt, geradezu „blindwütige Bekämpfung der Kabbala und alles Kabbalistischen“, die Herabsetzung auch der hervorragendsten Autoritäten, wenn sie irgendwie etwas mit Mystik zu tun haben, ist ein Moment, das zeigt, daß Grätz für sehr wesentliche Seiten des Judentums das Verständnis abgeht.

Wir müssen in diesem Zusammenhang auch Isaak Hallevi und sein groß angelegtes, hebräisch geschriebenes Werk דורות הראשנים berühren. Es umfaßt die Zeit von R. Jochanan ben Sakkai bis zum Abschluß der Epoche der Geonim. (Der letzte Band ist soeben erschienen.) Hallevi ist zweifellos ein genialer Forscher, der streng auf dem Standpunkt der Überlieferung steht, und der die jüdische Geschichte durch seine Forschungen ungemein bereichert hat. Seine Arbeiten haben über viele Perioden ein ganz neues Licht verbreitet und haben die frühere Auffassung in sehr wesentlichen Punkten berichtigt. Das Neue in seiner Methode bildet vor allem die Heranziehung des halachischen Teils des Talmud für die geschichtliche Forschung, während man früher in der Hauptsache nur die agadischen Stellen benutzt hatte. Infolge der souveränen Beherrschung des Stoffes und der ihm eigenen scharfsinnigen Beobachtungsgabe ist es ihm hier gelungen, Zusammenhänge zu entdecken und Tatsachen klarzulegen, die den früheren Forschern vollkommen entgangen waren. So ist z. B. seine Darstellung über die Redaktion und den Abschluß des babylonischen Talmud von grundlegender Bedeutung. Und so ist es tief bedauerlich, daß die Resultate seiner Forschung noch nicht allgemein anerkannt und verwertet sind. Die Ursache liegt vor allem in der Heftigkeit seiner Polemik gegen die früheren Forscher, Grätz, Frankel, Weiss u. a. In der Sache ist seine Kritik zweifellos berechtigt; er hat namentlich Grätz und Weiß grobe Verstöße und grundlegende Irrtümer nachgewiesen, und es war gerade bei der Autorität, die diese Männer genießen, sein gutes Recht, dies scharf hervorzu-

heben. Hallevi hat sich aber damit nicht begnügt; er hat vielmehr in seitenlanger Polemik die Unwissenheit und Kritiklosigkeit seiner Vorgänger gegeißelt, ja, er hat ihnen sogar bewußte Irreführung der Leser vorgeworfen. Man kann es begreifen, daß diese Art der Polemik bei den Verehrern jener Männer, insbesondere in den Kreisen des Breslauer Seminars, schwere Verbitterung erzeugt hat. Freilich entschuldigt dies nicht die unsachliche Art, mit der man Hallevi von jener Seite bekämpfte. In der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" haben zuerst dii minorum gentium den auch von gegnerischer Seite anerkannten Historiker durch kleinliche Kritik herabzusetzen versucht; man hat dann auch die bewährte Methode des Totschweigens gegen ihn in Anwendung gebracht und weigert sich beharrlich, auch die unzweifelhaften Ergebnisse seiner Forschung anzuerkennen. Das ist, vom Standpunkt der Wissenschaft betrachtet, weit schlimmer als die scharfe Polemik Hallevis. — Es darf indessen nicht verschwiegen werden, daß die Bücher Hallevis, selbst wenn man die seitenlangen polemischen Ausführungen wegließe, in der Form, in der sie geschrieben sind, auch in einer Übersetzung für die Allgemeinheit nicht benutzbar wären; sie müßten vollkommen umgearbeitet werden. Hallevi war Autodidakt, und das zeigt sich auch in seinen Werken. Er weiß für jede seiner Behauptungen eine Fülle von Beweisen aus den Quellen zu bringen, die sie zur unumstößlichen Gewißheit machen. Aber diese Beweise sind nicht etwa dem Buche am Schlusse in Noten beigegeben; der ganze gelehrte kritische Apparat ist in die Darstellung hineingearbeitet, was die Übersicht natürlich ungemein erschwert und dem Laien, auch wenn er hebräisch versteht, die Benutzung nahezu unmöglich macht. Auch fehlt zu den umfangreichen Bänden jedes Register.

Es mag hier auch noch auf die verdienstvolle Arbeit von Wolf Jawitz hingewiesen werden, der in acht hebräisch geschriebenen Bänden, teilweise mit Benutzung der Ergebnisse Hallevis, die jüdische Geschichte von ihren Anfängen bis zum Abschluß des Talmud behandelt hat.

Um indessen die Schaffung einer jüdischen Geschichte, wie wir sie brauchen, zu ermöglichen, müßten noch viele Vorarbeiten geleistet werden. Vor allem müßte in noch viel größerem Maßstabe die Einzelforschung gepflegt werden. Es ist zwar schon manches darin geschehen, aber es wäre von Wichtigkeit, daß die Einzelforschung immer den Blick auf das große Ganze richten würde, und daß auch bei ihr stets die Voraussetzungen zur Geltung kämen, die wir für die jüdische Geschichtsforschung im Ganzen als notwendig erkannt haben. Von der allgemeinen Geschichte sagt Bernheim: „In der Tat haben wir ja gesehen, wie der ganze Fortschritt unserer Wissenschaft darin besteht, daß sie immer bewußter, umfassender und eindringlicher die Einzeltatsachen in Beziehung zu dem Ganzen und Allgemeinen der Entwicklung gesetzt hat, und wir haben verfolgen können, wie von der thematischen Fragestellung an überall die Auswahl des Stoffes, die Auswahl dessen, was uns als wissenswert und wesentlich gilt, bedingt ist." Was aber für die allgemeine Geschichte gilt, das gilt in derselben Weise auch für die jüdische Geschichte; und so muß auch die Lokal- und Einzelforschung von den großen Gesichtspunkten ausgehen, die für das Ganze maßgebend sind. Hier liegt meines Erachtens eine Aufgabe, auf die das Rabbinerseminar sein Augenmerk zu richten hätte; denn nur eine solche Anstalt ist imstande, die Einzelforschung systematisch zu fördern. In erster Linie wäre die so außerordentlich wichtige talmudische Epoche in Angriff zu nehmen. Hier wären die einzelnen Lehrer zu behandeln, nicht nur in ihrer Bedeutung als Agadisten — hierfür besitzen wir schon bedeutende Arbeiten, wie z. B. die wertvolle Darstellung von Bacher — sondern auch als Vertreter der Halacha. Sie müßten in ihrer Eigenart als Forscher sowie auch als Persönlichkeiten in ihren Beziehungen zu ihren Genossen und zu ihrer Zeit betrachtet werden. — Für das Mittelalter besitzen wir das Muster einer Einzeldarstellung in den „Frankfurter Rabbinen" meines verehrten Lehrers Rabbiner Horovitz s. A. In diesem Werke, das die

Geschichte der Frankfurter Gemeinde von ihren Anfängen bis zum 19. Jahrhundert behandelt, vereinigt sich Gründlichkeit der Forschung und gefällige Darstellung mit einer wahrhaft jüdischen Betrachtungsweise. So sind z. B. die Biographien von Rabbi Pinchas Horovitz und R. Nathan Adler geradezu als Kabinettstücke historischer Schilderung zu bezeichnen. Und was dem Werke seinen besonderen Wert verleiht, das ist die feine Charakterisierung der Lehrmethode der Frankfurter Geisteshelden. Während Grätz den Gedankengang und die Ausdrucksweise der polnischen Talmudgelehrten zum Verkennen ähnlich findet, weil ihm das Wissen und das Organ für die Unterscheidung abgeht, versteht es Horovitz in feinsinniger Weise, überall die Verschiedenheiten der Forschungsmethode und des Stils herauszufinden und in einer auch für den Laien verständlichen Weise darzustellen. Ich kann es mir nicht versagen, hier eine Probe dieser Darstellung zu geben, und wähle dazu die Charakteristik, die Horovitz von der Lehrweise und den Schriften des R. Jakob Josua Falk, des bekannten Verfassers des „Pne Jehoschua“ entwirft:

„Mit einer fließenden, leichtfaßlichen Darstellung, mit einer bis auf den Grund durchsichtigen Klarheit, verbindet er eine wahrheitsliebende Auffassung, wie sie bei den ältesten Erklärern des talmudischen Schrifttums gebräuchlich war. Er deutet nicht an, er sagt alles heraus, er gibt keine Winke, sondern einen vollen, klaren Einblick, und wird dennoch schneller fertig mit dem, was er will, als andere mit ihren gedankenschweren Worten. Er will aber auch nicht das, was manche andere wollen. Er will die Stelle verstehen, da, wo viele in ihr finden wollten, was sie suchten. Er beschreibt selbst seine Methode: Ich habe den Vorsatz gefaßt, „nichts niederzuschreiben, was von der Erforschung der Wahrheit irgendwie sich entfernt“, nur, „wenn mir ein neuer Gedanke über eine Stelle kommt, der mir auf der Stufe jener Methode zu stehen scheint, die unsere „Ersten“ befolgten, erwähle ich ihn und schreibe ihn nieder.“ —

Wie der scharfsinnige Jurist oft aus kleinen Nebenumständen die Wahrheit ermittelt, so läßt sich oft in der Exegese des Talmud durch kleine, geringfügig scheinende Wendungen, durch nebenher gemachte Aeußerungen und durch die verschiedenen Ausdrücke, mit denen derselbe Gedanke an verschiedenen Stellen vorgetragen wird, der wahre Sinn herausfinden. Das ist die Methode, die im Buche „Pne Jehoschua“ die größten Erfolge erzielte. Wir sahen da den Verfasser zunächst in die vorliegende Stelle sich vertiefen, auf alles achten, alles Auffällige ins Auge fassen, und während wir glauben, noch den Kritiker zu hören, baut sich schon fast unbemerkt der positive Gedanke auf, der dann immer klarer hervortritt, bis durch ihn nach einander die Schwierigkeiten schwinden und alle Einwendungen früherer Erklärer von selbst hinfällig werden.“

Diese Charakteristik wird dann durch eine Reihe von Beispielen aus dem „Pne Jehoschua“ beleuchtet, und der Leser erhält so ein Bild von der Persönlichkeit des großen Frankfurter Gelehrten. In ähnlicher Weise wird z. B. auch die Methode des R. Meir Schiff und des R. Pinchas Horovitz charakterisiert.

Auf die Wichtigkeit der Geschichtswissenschaft für die Erziehung und für die Bildung des Charakters haben wir schon früher hingewiesen. In den Schulen war der Geschichtsunterricht von jeher ein Hauptmittel zur Stärkung des nationalen Empfindens. Das Studium der Vergangenheit, die Kenntnis des inneren und äußeren Lebens der Vorfahren, ihrer Nöte und ihrer Leiden, ihrer Bestrebungen und ihrer Ideale, ist geeignet, den Zusammenhang mit dem eigenen Volke zu stärken, die Liebe zu seinen Kulturgütern zu erhöhen. Und hier liegt nun auch ein Grund für die Wurzellosigkeit der jüdischen Jugend. Sie weiß zum größten Teile nichts mehr von der Vergangenheit und von ihrem geistigen Inhalt, von den Leiden und Freuden unserer Väter, weiß nichts davon, in welchem Maße die Thora mit allen ihren Lebensäußerungen verwachsen war, und darum ist sie ohne

Verständnis für das Judentum. Das gilt sogar für viele von denjenigen, die sich für jüdisch-nationale Ideale begeistern. Es wäre sonst unmöglich, daß auf einem jüdischen Jugendtag die Äußerung getan würde: „Was unseren Vätern wertvoll war, das ist uns wertlos geworden.“ Bei jeder anderen Nation wäre eine solche Bewertung der Ideale der Vorfahren undenkbar, weil das Verständnis und die Liebe für diese Ideale mit der Muttermilch eingesogen werden. Die jüdische Jugend ist aber in ihrer Seele, in ihrem Denken und Empfinden so assimiliert, so vollkommen westeuropäisch orientiert, daß sie blind geworden ist für die Vorzüge des jüdischen Kulturideals. Wenn aber hier nicht Wandel geschaffen werden kann, so bedeutet dies den Tod der nationalen Idee des Judentums trotz nationaler Heimstätte, trotz jüdischen Gemeinwesens und jüdischer Ackerbauer. Und um die jüdische Volksseele wieder aus ihrem Schlummer zu erwecken, dazu bedürfte es neben vieler anderer Erziehungsarbeit auch einer jüdischen Geschichte, die die Ereignisse vom Standpunkt des überlieferten Judentums betrachtet, und die der Bedeutung des schriftlichen und mündlichen Gesetzes im Leben unseres Volkes vollkommen gerecht wird. Denn daß das Verständnis für das historisch gewordene Wesen des jüdischen Volkes in der Jugend verbreitet werde, liegt nicht nur im Interesse des gesetzestreuen Judentums, sondern des Judentums überhaupt.



Die Josephserzählung.

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

5. Kapitel 39 und 40. Die Potiphargeschichte.

Auch in den Kapiteln 39 und 40 verzeichnen die Kritiker eine große Reihe von angeblichen Widersprüchen, mit denen sie das gute Recht der Quellenscheidung von neuem zu stützen suchen.

Kein Wunder! Wer sonst im Pentateuch und darum auch gleich im Beginne der Josephsgeschichte E, J, P usw. unterscheidet, kann natürlich nicht in der Mitte der Erzählung halt machen; er müßte denn seine Stellungnahme zu diesen Fragen von Grund aus aufgeben.

Sind die Schwierigkeiten, auf die die Kritik hinweist, hier größer als in den früheren Kapiteln, oder zerflattern sie auch hier in nichts, sobald man sie einmal näher ins Auge faßt?

Zunächst ist sehr wohl verständlich, daß der erste Vers des 39. Kapitels nochmals mitteilt, Joseph sei an Potiphar verkauft worden, wenngleich man auch dies als höchst auffällig bezeichnet hat. „Am Ende des 37. Kapitels sollte jene Mitteilung in erster Linie verhüten, daß die Erzählung, in der nun eine mit Kapitel 38 ausgefüllte Ruhepause eintritt, (die gleichfalls ein meisterhafter Zug ist: s. Ranke, Untersuchungen zum Pentateuch 1834/40 z. St.), nicht mit dem unsagbar traurigen Bild des trostlosen Vaters schließe, sondern schon jetzt ein Hoffnungsschimmer aufleuchte“, sagt mit Recht Jacob a. a. O. S. 22. Jetzt wird diese bedeutsame folgenschwere Tatsache, die bisher nur kurz gestreift worden war, zum Ausgangspunkt für die Darstellung des neuen Lebensabschnitts Josephs genommen. Und wenn hier die Ismaeliter, dort die Medanim genannt sind, so war davon schon ausführlich die Rede.

Holzinger, Genesis schreibt S. 230: „Da die Dublette 37_{36} und 39_1 nur erträglich ist, wenn Kapitel 38 dazwischen steht, so hat vielleicht R^{JE} Kapitel 38 an den jetzigen Ort gebracht, um den Widerspruch zwischen J und E auseinander zu rücken“. Zieht man diesem Satz das Kleid der Kritik aus, ohne das diese sich nun einmal nicht zeigen darf, so entdeckt man dahinter das klare Eingeständnis, daß doch eigentlich alles sehr gut zueinander stimme. Und nur, weil man das nicht zugeben will, muß die Sache auf den Kopf gestellt werden und der „Redaktor“ als Retter in der Not herhalten, dem man dann eine weithergeholte Absicht und die sonderbarsten Wege zu ihrer Verwirklichung unterstellt, nur um die einfache, aber der Quellenscheidung widerstrebende Lösung ablehnen zu dürfen.

Die folgenden Verse erzählen von einem Ägypter, dessen Name und Stand nicht nochmals angegeben wird. Man hat darum gesagt, daß hier und in dem ganzen 39. Kapitel eine andere Quelle als in 37_{36} zu Worte komme. Was aber 39_{1} angehe, so seien dort die Worte פוטיפר סרים פרעה שר הטבחים erst nachträglich nach dem Vorbild von 37_{36} eingeschaltet worden, während auch jener Vers ursprünglich nur von einem unbekannten „ägyptischen Mann“ berichtet habe, im Gegensatz zu 37_{36} und $40_{3f.}$ Diesen Schlußfolgerungen kommt m. E. dieselbe Beweiskraft zu, wie wenn man etwa aus 39_{14} „da hat man uns einen hebräischen Mann gebracht“, 39_{17} „der hebräische Knecht, den du gebracht hast, drang bei mir ein“ oder 39_{19} „so und so hat mir dein Knecht getan“ folgern wollte, daß alle diese Stellen einen anderen namenlosen Hebräer im Auge haben, da Joseph in keiner einzigen von ihnen genannt ist. Erwähnen doch überhaupt die Verse 11—19 seinen Namen nicht ein einziges Mal, obwohl niemand bezweifeln wird, daß Joseph gerade hier recht eigentlich im Brennpunkt der Erzählung steht, während dieser Name in den Versen 1—10 des gleichen Kapitels nicht weniger als 8 mal, v. 20—23 allein drei mal zu lesen ist. Wer tiefer zusieht, wird auch das nicht zufällig finden. Wohin müßte es aber führen, wollte man nach den Methoden der in Wahrheit unkritischen Hyperkritik verfahren!?

Gunkel selbst muß S. 423 zugeben: „Die Namenlosigkeit des Ägypters fällt in der Genesis auf, wo sonst alle bedeutenden Personen einen Namen tragen“. Man sollte glauben, daß diese Erkenntnis dazu angetan sein müßte, ihn zur Umkehr von seiner Ansicht zu bestimmen. Das Dogma der Quellenscheidung erlaubt ihm eine solche Folgerichtigkeit des Denkens nicht. Über die von ihm klar empfundene Schwierigkeit glaubt er sich durch den folgenden Satz hinweghelfen zu können: „Das ist wohl Märchenstil im Unterschied zu dem der Sage“.

Wir werden uns diese Ausflucht Gunkels, — es wird von ihr noch weiterhin zu reden sein —, zu merken haben. Sie kann nur im Zusammenhang mit seiner neuesten Theorie, die

in der Genesis auf Schritt und Tritt Märchen sehen will, sich aber eben darum mit sich selber in den schärfsten Widerspruch setzt, richtig gewertet werden.

Die hervorgehobenen Wendungen „ein ägyptischer Mann", „im Hause seines Herrn, des Ägypters", „der hebräische Knecht" usw. stehen alle in einer Linie.

Und auch hier hätte Gunkel selbst die richtige Antwort finden können, hätte er nur auf einen von ihm selbst betonten Gesichtspunkt genugsam geachtet. S. 425 bemerkt er zu 39_{14} und $_{16}$: „Das Weib Potiphars macht ein wenig in Antisemitismus: der Ägypter sieht auf den Kananäer herab. 43_{32} 46_{34}."

Diesen Gegensatz, den das Weib Potiphars später (v. 14 und v. 17) zu besonderer Deutlichkeit herauskehrt, und den weiteren Verlauf der Geschichte wollen gleich die Worte „ein ägyptischer Mann" vorbereiten, die am Eingang des Kapitels dem Namen und dem Beruf Potiphars beigefügt und eben darum in den weiteren Versen nachdrücklich wiederholt werden. Und aus dem gleichen Grunde stehen sie nur hier und nicht schon 37_{36}. Sie haben hier um so mehr ihren guten Sinn, als von ägyptologischer Seite (s. H. J. Heyes, Bibel und Ägypten, Münster 1904) festgestellt worden ist, daß ein bedeutender Bruchteil der Verwaltungsorgane zur Zeit der Hyksosherrschaft, gegen deren Ende Joseph wohl nach Ägypten kam, der autochthonen Bevölkerung entstammte und man also annehmen dürfe, daß auch Potiphar aus ihr hervorgegangen sei. Eben dies werde betont, wenn von ihm gesagt ist, er sei ein vir Ägyptius gewesen (a. a. O. S. 87 u. S. 102). „Die Worte lassen uns", sagt S. R. Hirsch, Pentateuchkommentar z. St., „das Übermaß an Geist und Geschicklichkeit erraten, das dazu gehörte, daß ein asiatisch nomadischer Sklavenjüngling bei einem Potiphar, einem königlichen Beamten, der noch dazu ein Ägypter war, eine solche Gunst erlangte". Auch dieser Gesichtspunkt ist der Beachtung wert. Wie matt und farblos müßte aber der Vers erscheinen, lautete er nur so, wie sich ihn die Kritiker zurechtstutzen: ויוסף הורד מצרימה ויקנהו איש מצרי. Der zweite Teil des Verses nähme sich dann

nur wie eine nichtssagende Wiederholung des ersten aus. Nur so wie der Satz dasteht, macht er klar, was er mit besonderem Nachdruck gerade an dieser Stelle deutlich machen will, daß Joseph in eine für ihn völlig neue Welt kommt. Man wird gespannt sein, wie er sich in dieser zurecht finde, welches nun sein Schicksal sei. Aber das Wunderbare ereignet sich, Gott ist mit Joseph: im Hause des Ägypters steigt der verachtete hebräische Sklave, kaum auf die unterste Stufe der Leiter des Lebens hinabgesunken, schnell zu neuem Glück empor. Zwei sonst himmelweit ferne Welten berühren einander so nahe, daß der Gott Josephs „das Haus des Ägypters segnete um Josephs willen" (39_5), bis die Ränke eines Weibes jene beiden Welten wieder zu trennen suchen. Handelte es sich nur um einen beliebigen Ägypter, dann wäre vielleicht auffällig, daß immer wieder betont wird „und er war ein Mann des Gelingens" oder „als sein Herr sah, daß Gott . . . alles, was er tat, in seiner Hand gelingen ließ" usw. Solche Hervorhebungen werden sofort verständlich, wenn wir wissen, um welches vornehme Haus (vgl. vv. 11 u. 14, wo von den „Männern des Hauses" gesprochen wird) es sich handelt. Potiphar hätte den Sklaven nicht nur weggeben bezw. weiterverkaufen, sondern auch sonst sehr vielfach verwenden können. Eben darum wird gleich eingangs (v. 2) gesagt: „und er war im Hause seines Herrn, des Ägypters": schon darin hatte Joseph von vornherein Glück, daß er in dem Hause seines Herrn, wenn auch zunächst nur als niederer Sklave (s. Biur z. St.) tätig sein durfte[1]. Jener

[1]) Jacob meint a. a. O. S. 26: Der Zusatz עבד עברי hat einen tiefliegenden Grund: „Durch die Art seines Verkaufes ist Joseph unabänderlich an seinen Herrn gebunden. Denn Verkäufer und Käufer waren Nichtisraeliten. Bei den Heiden ist der Mensch eine Ware, das Eigentum unaufhebbar, und gegen den Verkauf gibt es keine Reklamation! So ist Joseph in aller Strenge ein עבד עברי in Ägypten. Das ist die Größe des göttlichen Befreiungswerkes, daß Israel aus solchem unabänderlichen Verhältnis aus Ägypten, dem Hause der Sklaven, herausgeführt wird." Gegen diese Ausführungen Jacobs ist mancherlei einzuwenden; sie sind indessen nur im Zusammenhang mit seiner Gesamtauffassung der Genesis richtig zu werten: s. das Schlußkapitel dieser Abhandlung.

hatte so Gelegenheit, ihn zu beobachten und sein gottgesegnetes Wirken persönlich näher kennen zu lernen (v. 3 וירא ארניו וגו׳)[1]. Wenn in v. 4b mitgeteilt wird „und er bediente ihn" und der gleiche Vers fortfährt „und er machte ihn zum Aufseher über sein Haus", so stehen diese Angaben keineswegs, wie die Kritiker glauben machen wollen, in Widerspruch zueinander. Jene Aussagen bezeichnen vielmehr die Stufenleiter seiner Erfolge. Der hohe ägyptische Herr hat den hebräischen Sklaven noch nicht sofort zu seiner persönlichen Bedienung herangezogen. Erst „als er sah, daß Gott alles gelingen ließ, was Joseph immer anfaßte" (v. 3), fand dieser solche „Gunst in seinen Augen" (וימצא יוסף חן בעיניו), daß er ihn zu seinem Leibdiener, in der Folge zu seinem Hausverwalter machte und schließlich alles in seine Hand legte, „was sein war" (v. 4 Ende). Nun kommt der Segen vielfältig in Haus und Feld des Ägypters. Joseph steigt noch höher. Vers 6 „und er überließ all das Seine der Hand Josephs" (ויעזב וגו׳) hebt sich deutlich von Vers 4 Ende „und all das Seine gab er in seine Hand" ab. Das bestätigt sich auch durch die Worte „und er bekümmerte sich neben ihm um nichts" v. 6. (ולא ידע אתו מאומה). Nunmehr ist Joseph alles zu voller Selbständigkeit überlassen: Der Sklave Joseph nimmt eine herrschende Stellung ein[2].

---

[1]) Die Worte ויהי ה׳ את יוסף v. 2 und v. 21 finden eine sinngemäße, ausgezeichnete Erklärung bei Tanchuma ed. S. Buber I S. 186. Ebenda wird zu v. 3: וירא אדניו כי ה׳ אתו bemerkt: ראה מעשיו משונים וכל כך למה ויהי ה׳ את יוסף; s. auch En Astruc aus Barcelona in Midr'sche Hattorah (ed. S. Eppenstein, Berlin 1899) S. 70.

[2]) Vers 4 Ende וכל יש לו נתן בידו denkt vornehmlich ebenso wie v. 5 αβ ועל כל אשר יש לו an das, was v. 5 Ende mit ובשדה zusammengefaßt ist, wie die Worte בכל אשר יש לו, die jenem Ausdruck vorausgeschickt sind, deutlich machen. Gegen Abarbanel z. St. u. a.! Ich stimme in der Erklärung der ersten Verse des Kapitels z. T, mit R. Samuel ben Meir, Abraham ibn Esra und Nachmanides, Abarbanel, Sforno, Biur u. a. überein, von denen ich aber wieder bezüglich einiger Punkte abweiche. Gegenüber den Aufstellungen der Kritik schien es geboten, den einheitlichen Zusammenhang der Verse erneut darzulegen.

Wellhausen, Die Composition 3. Aufl. S. 54 will Kap. 39 v. 6—19 für E in Anspruch nehmen, während v. 1—5 sowie v. 20—23 J zugehören sollen. Dillmann, Delitzsch, Kautzsch-Socin, Gunkel, Holzinger, Smend, Sievers u. a. sprechen dagegen die Potiphargeschichte und im wesentlichen überhaupt Kap. 39 J zu und meinen, daß E erst wieder 40, 3ff. zu Worte komme: Spuren aus E wollen allerdings die meisten von ihnen in Kap. 39 feststellen. Um diese Behauptung mundgerechter zu machen, fügt Gunkel die Bemerkung an, daß solche von vornherein zu vermuten seien, da ja 39_{1-6} so weitläufig sei, daß die Annahme nahe liege, „es seien darin Sätze aus E mitverarbeitet“. Wie es um diese Weitläufigkeit bestellt ist, haben wir gesehen. Für die eigentliche Potiphargeschichte gesteht aber Gunkel keinerlei Einschläge zu (S. 422 zu v. 11). Der erste Teil des Kapitels macht in seinen Augen Zusätze aus E schon darum wahrscheinlich, weil sonst zwischen 37_{36} und 40_{3} eine Lücke klaffe, die doch irgendwie überbrückt werden muß. Es fehlt nämlich nach seinen Voraussetzungen eine Aussage darüber, „wodurch denn Joseph bei dem Gefängnisvorsteher in so hohes Ansehen gekommen ist, daß er ihm die Vertrauensstellung überlassen hat“. Ja, Gunkel muß sogar zugeben, daß man eine Darstellung ähnlich derjenigen von 39_{1-6} erwarte. Als Sätze, die aus E mitverarbeitet sind, bezeichnet er nach dem Vorgang von Dillmann v. 2 ויהי איש מצליח, v. 4 וישרת אתו, denen er noch die dem letztgenannten Versteil vorangehenden Worte וימצא יוסף חן בעיניו hinzufügt. So komme für E „ein erträglicher Zusammenhang heraus“. Man sieht, wie milde die Kritiker bisweilen ihren eigenen Theorien gegenüber sind. Wieder anders denkt Procksch. Er zimmert sich zwei Geschichten von Josephs Versuchung zurecht, indem er v. 4αβ וישרת אתו und 6—10 für E beansprucht. In der Kunst der Zerlegung und Zerstückelung erweist er sich geradezu als ein Meister. Aber trotz aller Geschicklichkeit reicht ihm der vorliegende Text für seine Versuche keineswegs aus. Ein Beispiel möge zeigen, was trotz allen Beschneidungen des Textes, willkürlichen Umstellungen und Zusätzen herauskommt. Zu v. 10, der E angehören soll, setzt er S. 382 die Worte: „Da verleumdete sie ihn, und er kam“ aus eigenem hinzu, anstelle des Nachsatzes v. 11f, der in den Zusammenhang ganz vortrefflich paßt. v. 11—20 werden dagegen J zugewiesen. Nun kommt aber eine neue Schwierigkeit! Nur der mittlere Teil von v. 20 ist in dieser neuen Konstruktion der Texte für E zu gebrauchen! „אדני v. 20a hat aber sonst nur E“ (a. a. O. S. 224). Sehr einfach! „Das schwerfällige“ ויקח אדני ist überhaupt zu entfernen! Was es mit dieser „Schwerfälligkeit“ auf sich hat, darüber s. weiter unten. Und wie sieht hier J nach Procksch aus? Da v. 6—10 E zugeteilt sind, muß nach v. 5 ein Vers verloren gegangen sein, der die Ägypterin, die doch auch für J nicht entbehrt werden kann, einführt (S. 222). Die zwei kargen Reste

von v. 20, die J verbleiben: „und er warf ihn in das Gefängnis“ „und so war er also dort im Gefängnis“, stimmen unmitteibar nacheinander nicht recht zusammen. Ein Glück, daß, nachdem ויקח אדני יוסף verschwunden ist, wenigstens ויתנהו אל בית סהר J erhalten werden darf! Und nun wird die Mitte des Verses: „an den Ort, wo die Gefangenen des Königs gebunden lagen“, ihrer zwei Vordersätze und des Nachsatzes ledig, nach E verfügt! Die Einschaltung zu v. 10 feiert ihre höchsten Triumphe. Zerteilungskunst und Erfindungsgabe wirken zusammen, um einem neuen Vers zum Leben zu verhelfen: „Da verleumdete sie ihn, und er kam an den Ort, wo die Gefangenen“ usw. Sievers (a. a. O. II S. 346) überbietet Proksch u. a. noch um ein Vielfaches.

Es ist lehrreich, diese verschiedenen Versuche zu durchmustern: sie heben schließlich einander selbst auf. Wir sehen aber deutlich, wie auch die Kritiker zu fühlen beginnen, daß die Potiphargeschichte für den ganzen Zusammenhang der Erzählung unentbehrlich ist.

Eine Ausnahme macht nur B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, I. Die Komposition der Genesis S. 66f. Nach ihm ist Kap. 39 eine sehr unwahrscheinliche Erweiterung der Josephsgeschichte, die auf falscher Auffassung von 40_{15} und 41_{14} beruht. Schon Gunkel hat S. 421 mit Recht darauf hingewiesen, daß gerade 40_{15} auf diese Erzählung deutlich zurückweist. Ebensowenig trifft aber die Behauptung Eerdmans „An den betreffenden Stellen ist er ein Sklave, welcher mit der Versorgung und der Bewachung der Gefangenen beauftragt ist und darum fortwährend im Gefängnis verkehrt“, für die andere Stelle zu. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Und einzig und allein im Hinblick auf eine solche der Wahrheit geradezu widersprechende Auslegung der genannten Verse wagt dann Eerdmans das Urteil, daß „diese Episode in ungeschickter Weise in die Josephsgeschichte aufgenommen sei; nur in der nächsten Umgebung habe die Einfügung zwei Einsätze verursacht, $40_{3b\ 5d}$“. Wenn er weiterhin noch sagt: „Eine Anspielung auf Kap. 39 kommt in der übrigen Josephsgeschichte nicht vor“, so ist zu fragen, welche Veranlassung für eine solche Anspielung denn vorliege, und wo Eerdmans sie etwa erwartet hätte. Gerade die von ihm genannten Stellen machen also in Verbindung mit $40_{3 \text{ und } 5}$ deutlich, daß die Potiphargeschichte an der Stelle, wo sie steht, gar nicht weggedacht werden kann. Daß und warum Joseph im Gefängnis verbleibt, bis zu der Stunde, da sich der Mundschenk seiner erinnert, wird sich aus den folgenden Darlegungen ergeben.

Wie die Amtsbezeichnung שר הטבחים zu verstehen ist, darüber könnte man verschiedener Ansicht sein, so lange man

den Ausdruck nur rein sprachlich beurteilt[1]). Die Septuaginta hat ihn ἀρχιμάγειρος übersetzt, die Worte also im Sinne von טַבָּח 1 Sam. 9_{24}, טַבָּחוֹת 1 Sam. 8_{13} verstanden, und demgemäß sprechen sowohl Philo (De Josepho ed. Cohn IV p. 67, u. p. 73) wie Josephus (Antiquitates II, 4_{1}) von dem Oberkoch Potiphar. Fast genau ebenso erklärt Raschi z. St. das Wort טבחים: שחטי בהמות המלך. Wenn der Midrasch (Tanchuma a. a. O. I S. 186, Jalkut Genesis § 145) den Namen Potiphar u. a. deutet: שהיה מפטם פרים לע״ז[2]), so ist man wohl berechtigt, in dieser Erklärung einen Hinweis für jene Auffassung zu erblicken, den vielleicht Raschi selbst beachtet hat, und möglicherweise hat auch die LXX aus einer solchen Überlieferung geschöpft. Dagegen übersetzen die Targume einstimmig „oberster Scharfrichter[3])“. Diese Deutung bringt auch Lekach tob. I ed. S. Buber S. 197: שר הטבחים: שר של הורגים. Da die fast gleichlautende Bezeichnung רב טבחים bezw. רַב טבחיא, die uns 2. Kön. $25_{8\ 10\ 11\ 15\ 20}$, Jer. $39_{9\ 10\ 11\ 13}$, und $52_{12\ 14\ 15\ 24\ 26\ 30}$, Daniel 2_{14} (vgl. auch 2_{24}) begegnet, (vgl. מטבח Jes. 11_{21}, טבחת Klagel. 2_{21}, למען טבח טבח, Ezech. 21_{15} u. a. O.), unzweifelhaft dasselbe besagt, und Elia Misrachi nur vollkommen zu unrecht sprachliche Einwendungen dagegen erhoben hat, daß der Aus-

[1]) μαγειρὸς bezeichnet im Griechischen sowohl den Koch wie den Metzger und Schlächter. Der sprachliche Ursprung des Wortes (v. μάσσω-kneten) weist darauf hin, daß das Backen des Brotes das älteste Geschäft des μαγειρὸς war, weil der Opferschlächter zugleich das Opfermahl bereitete, s. Jacobitz-Seiler, Wörterbuch. Ebenso wie die LXX faßt die äthiopische Bibelübers. und die äth. Übersetzung des Buches der Jubiläen 39, 2 und 14, — an der ersten Stelle stimmt auch die lateinische Übersetzung mit dieser Auffassung überein —, das Wort שר הטבחים auf; s. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A. T. Tübingen. Mohr. 1900. II S. 105l und 106a).; vgl. auch a. a. O. Die Test. der 12. Patriarchen, Test. Josephs 2 S. 497, wo nach den meisten Hss. die gleiche Auffassung vorausgesetzt ist.

[2]) Ber. r. Kap. 86 hat: שהיה מפטם עגלים לע״ז; s. מתנות כהונה z. St. Ähnlich wie פוטיפר a. a. O. wird der Name פוטיאל Num. r. Kap. 21 und Jalkut Num. § 771 erklärt.

[3]) T. O.: רב קטליא; T. Jon.: רב ספוקלטוריא (ed. M. Ginsburger S. 70 und 72), ebenso T. Jer. (Das Fragmententhargum, ed. M. Ginsburger S. 19).

druck an unserer Stelle jenen Sinn habe (s. Nethina Lager zu T. O. Wilna Gebr. Romm 1874 z. St.), darf fast als sicher gelten, daß שר הטבחים hier genau ebenso aufgefaßt werden muß (s. noch Nachmanides und Biur z. St.), zumal sich jene Bedeutung des Wortes hier ohnehin aus anderen Gründen empfiehlt (Nachmanides, ibn. Esra u. a.)[1]). Wenn daher Heyes, ohne übrigens auf alle diese Gesichtspunkte und auf die Bedeutung der Worte שר הטבחים bezw. רב טבחים auch nur mit einem Worte einzugehen, schreibt: Da die königliche Residenz, in der sich der Vorgang abspielte, ihr eigenes Militär hatte, „sesu" als Gefolgsleute zum Schutze des Palastes und des Herrschers dienten, ferner in einem alten Rechnungsbuche des königlichen Hofes andere Personen militärischen Charakters erwähnt sind, „die von einem Großen der Medaju" befehligt wurden, so ist

[1]) Nach Gesenius-Buhl, Handwörterbuch über das A. T. 16. Aufl. (s. v. טַבָּח) weist die Bezeichnung שר הטבחים darauf hin, daß die Leibwache des Königs die Tiere schlachtete, wofür er sich auf W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten und auf das Arabische beruft. Ist das richtig, dann kämen die verschiedenen Erklärungsversuche des Wortes letzten Endes auf dasselbe hinaus. Ähnlich meint bereits Nethina Lager (Pentateuchausgabe Wilna 1874) zu 37, 36: ול״נ שבאמת היו השרים הממונים להרוג בהמות לבישול בבית המלך ג״כ חוגרי חרב להרוג אדם המורד במלכות. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die angeführten Worte Raschis z. St. von der gleichen Voraussetzung ausgehen, weswegen er ihnen vielleicht nicht, wie oft sonst, wenn er von T. O. abweichend erklärt, etwa die Worte folgen läßt. ונא״ת וכו'. Damit stimmte weiter überein, daß Raschi zu b. Sabbath 108a s. v. אספקלטור, — dort handelt es sich um eine Sach-, nicht um eine Worterklärung —, bemerkt: שר הטבחים בלשון יוני. Nimmt man die Glosse Raschis in seinem Pentateuchkommentar als eine gegensätzliche Auffassung zu Targ. O., dann ist zu vermuten, daß Raschi zu Sabbath a. a. O. von seiner persönlichen Auffassung des Wortes שר הטבחים absieht und vielmehr die übliche und von den Targumim gegebene Deutung voraussetzt. Man darf ja dazu nicht vergessen, daß sich der Talmudkommentar Raschis bekanntlich ein gut Teil der bereits vorher vorhandenen bekannten und anerkannten Erklärungen wortwörtlich einverleibt. Einige ältere und neuere Erklärer, u. a. S. R. Hirsch, wollen zwischen שר הטבחים und רב טבחים unterscheiden: — „der Viehschlächter war zugleich der Menschenschlächter. So der Oberhofmenschenschlächter Nebusaradon". Das ist in dieser Form jedenfalls nicht haltbar.

leicht möglich, daß Potiphar ein ähnliches polizeiliches Amt bekleidet, vielleicht auch die königliche Leibwache befehligt habe, zumal auf einem Papyrus unter den ersten Hofwürdenträgern ein „Vorsteher der Soldaten und zwar der Älteste der Leibwache" genannt ist," (a. a. O. S. 123 ff.) so stimmt das m. E. vollkommen mit dem überein, was wir in den genannten Bibelstellen lesen. In diesen tritt der Trabantenoberste, der zu den „Großen des Königs von Babel" gezählt wird (Jerem. 39_{13}), „vor dem König von Babel Dienst tat" (a. a. O. 52_{12}) oder „Befehlshaber des Königs" (Daniel 2_{15}) genannt ist, als Heerführer auf (2. Kön. 25_{10}, Jerem. 52_{14}), legt den Tempel, den Palast des Königs und die Häuser der Großen in Asche (2. Kön. 25_{9}, Jerem. 52_{13}), vollzieht Hinrichtungen und Gefangennehmungen und ist mit einer so außerordentlichen Machtvollkommenheit ausgestattet, wie sie sich nur aus einem besonders hohen Range erklären läßt. Ist so das Verhältnis des שר הטבחים zu dem בית הסהר ohnehin in eine neue Beleuchtung gerückt worden, so setzt Heyes S. 125 in einem ganz anderen Zusammenhang auseinander, daß „eine Kumulation von Ämtern in ein und derselben Person im alten Ägypten sehr wohl gebräuchlich war". Nach alledem kann nicht auffällig sein, daß Potiphar (39_{1}) Joseph in das Gefängnis steckt und ebensowenig, daß Pharao (40_{3}) den Obermundschenk und Oberbäcker in den Gewahrsam des Obersten der Leibwache gibt „in das Gefängnis, in dem Joseph gefesselt war", oder daß es 40_{7} heißt: „da fragte er die Diener Pharaos, die mit ihm im Gewahrsam, im Hause seines Herrn, waren". Vielleicht ist die Sache etwa so zu denken, daß wie heute unsere preußischen Gefängnisse dem Ministerium des Inneren bezw. dem Justizministerium, unterstehen, in ähnlicher Weise das königliche Gefängnis der Residenz, — da wir es mit einem autokratischen Staate zu tun haben, wird das öffentliche Gefängnis, das sich dazu in der Hauptstadt befunden hat, das königliche genannt (Heyes S. 168) — dem שר הטבחים unterstellt war. Dieser gibt den Befehl (ויפקד שר הטבחים 40_{4}), daß Joseph den hohen ägypti-

schen Beamten beigegeben werde. Und es darf nicht Wunder nehmen, daß sich der „Oberste der Leibwache“ persönlich darum kümmert, wie die hohen Gefangenen, für die er Pharao gegenüber besonders verantwortlich ist (40_3), untergebracht sind und behandelt werden. Im übrigen hat aber der שר בית הסהר, etwa eine Art Gefängnisdirektor, innerhalb des Gefängnisses bis zu einem gewissen Grad vollkommen freie Hand, so daß Joseph durch seine Gunst eine sehr bevorzugte Stellung und Behandlung zu erlangen vermag (vv. 21 ff.) [1]. Wir brauchen uns also nicht einmal mit Heyes u. a. darauf zu berufen, daß ein hoher königlicher Beamter ohnehin im alten Ägypten das Recht und die Möglichkeit hatte, jemanden in das Gefängnis zu werfen.

Gunkel will zwischen 39_{20-23} und 40_4 einen Strich machen. Dort sei Joseph nur Gefangener, hier überhaupt nicht Gefangener, sondern Gefängnisdiener. Derlei Unterscheidungen hat man von vornherein nur auf Grund unserer Begriffe und Vorstellungen in den Text hineingetragen; sie sind aber nicht einmal mit jenen zu vereinbaren und schaffen nur neue Widersprüche, über die keine Kunst der Kritiker hinwegzuhelfen vermöchte. Nach unserer Auffassung würde es doch der Stellung eines Gefangenen noch viel weniger entsprechen, „daß in seine Hand alle Gefangenen gegeben wurden“, (39_{22}) ja, daß er sich solches Vertrauen und eine innerhalb gewisser Grenzen so unabhängige Stellung zu erwerben wußte, „daß der Vogt der Gefängnisse sich um nichts bekümmerte, was er tat,“ was doch gerade 39_{23} bezüglich Josephs zu melden weiß. Ist es daher wirklich ein unlösbarer Gegensatz, als den es Gunkel S. 420 hinstellen will, daß ein Gefangener, der doch zweifellos als Gefangener so sehr emporgestiegen war, danach von Potiphars Seite, aber sicherlich auch im Sinne, möglicherweise gar auf Vorschlag des שר בית הסהר zum Diener der eben eingelieferten hohen Untersuchungsgefangenen, — mit Recht

---

[1]) S. auch Lekach tob a. a. O. I. S. 200: שר הטבחים היה ממונה על שר בית הסהר.

betont Gunkel S. 427, daß der Obermundschenk und Oberbäcker als solche anzusehen seien —, ernannt wird? Als ob der Text des 40. Kapitels sonst wenigstens gestattete, Joseph nur als Gefängnisdiener und nicht als Gefangenen anzusehen! Aber das Gegenteil ist der Fall. Wie muß Gunkel mit dem überlieferten Wortlaut der betreffenden Verse umspringen, nur um seine Behauptung aufrecht zu erhalten. Nicht weniger als drei Stellen, 3b, 5b, 7ab, an denen Joseph nun einmal ausdrücklich als Gefangener bezeichnet ist, werden dem angeblichen Redaktor in die Schuhe geschoben, während 15b, wo das gleiche ausgesagt ist, auf Rechnung von J gesetzt wird, ebenso 14b, für welchen Vers sich unzweifelhaft dieselbe Auffassung ergibt, während 14a eine Umdeutung erfahren muß, um mit jener Ansicht notdürftig in Übereinstimmung gebracht zu werden.

H. M. Wiener, Pentateuchal Studies S. 30ff. und „Wie stehts um den Pentateuch"? S. 38 meint, daß שר הטבחים an den in Betracht kommenden Stellen des 40. Kapitels und 41_{10} aus mißverstandem שר בית הסהר entstanden sei. „It is easy to see, that damage to a Ms. might be responsible for a mistake" (Pent. St. S. 32). Zum Beweise für seine Behauptung beruft er sich auf die LXX, die an den angeführten Orten, „an welchen der Hauptmann der Wache durch sein Erscheinen Schwierigkeiten macht, entweder den Ausdruck fortläßt, oder „Amtmann über das Gefängnis" liest". Die Tatsache ist richtig. Nur ist außer acht gelassen, daß die LXX sich hier selber verrät und ein untrügliches Zeugnis dafür unangetastet gelassen hat, daß der ihr vorgelegene Text von dem שר הטבחים sprach. 40_{7} אשר אתו במשמר בית אדניו ist nämlich wortwörtlich übersetzt: ἐν τῇ φυλακῇ παρὰ τῷ κυρίῳ αὐτοῦ; mit κύριος kann aber keinesfalls der שר בית הסהר und nur der שר הטבחים gemeint sein, der auch $39_{2\ 19\ 20}$ als solcher bezeichnet ist. Das Beispiel ist aufschlußreich für die Art, wie die LXX überhaupt mit dem Text willkürlich umgeht, ihn äußerlich glättet und verändert, ohne in die Tiefe zu dringen. Dieser hier vorliegende Bestand kann auch nicht verdunkelt werden, wenn man mit Wiener a. a. O. feststellt, daß Lucian, der ja bekanntlich neben Hesychius unter den Alten der letzte ist, der sich mit der Revision der LXX befaßt hat, und einige Septuagintahandschriften wie auch Vulgata 40_{7} בית אדניו streichen. Diese sind nur folgerichtig verfahren und haben offenbar den genannten Vers nachträglich mit jenen anderen

in Übereinstimmung gebracht. Wiener macht jene Feststellung ja auch nur, um jeder Einwendung, deren Berechtigung er hier wohl fühlen mag, von vornherein zuvorzukommen und die Spitze abzubrechen. Aber die besten Septuagintahandschriften bezeugen übereinstimmend jene Worte. Wiener meint a. a. O. mit Rücksicht auf 40_3: „in the house of the captain of the guard“ were lacking in the original LXX and have known to have been added by Origen“. Ebenso schreibt Klostermann, Der Pentateuch, Leipzig 1893 S. 45 schlechthin: „40_3 fehlt in LXX das verwirrende „בית שר הטבחים“. Mir scheint im Gegenteil wahrscheinlich, daß die ursprüngliche LXX hier unseren Text in genau der gleichen Weise behandelt hat wie an den anderen bezeichneten Stellen, nur daß die Veränderung, die man mit Rücksicht auf $39_{21\ 22\ 23}$ vornehmen zu müssen glaubte, hier statt der vermeintlichen Erleichterung und Verbesserung eine unmögliche Tautologie schuf. Müßte doch der vorausgesetzte Text dann gelautet haben: במשמר שר בית הסהר אל בית הסהר. Kein Wunder, daß spätere Handschriften danach die Worte παρὰ τῷ ἀρχιδεσμοφύλακι bzw. παρὰ τῷ δεσμοφύλακι wieder wegließen oder auch, auf den hebr. Text zurückgreifend, die Worte παρὰ τῷ ἀρχιμαγείρῳ an ihre Stelle setzten. Und denkbar wäre auch, daß bereits Origines oder wer sonst, einen Septuagintatext vor sich hatte, in dem die Worte παρὰ τῷ δεσμοφύλακι fehlten, und sich nun getreulich an das hebräische Original hielt, in dem ja ausdrücklich gesagt wird, wem Pharao die hohen Gefangenen übergab. Doch dem sei, wie ihm wolle, — Tischendorf, 7. Ausg. 1887 z. St., der bekanntlich im allgemeinen der Sixtinischen Ausgabe (Rom 1587) folgt, läßt die bezüglichen Worte in seinem Texte weg, während Swete, Cambridge 1895 z. St., der den Wortlaut des Vaticanus unverändert hat, sie bringt und keine einzige abweichende Lesart anderer Handschriften verzeichnet (s. a. a. O. die Textnoten und den Anhang) —, dies kann füglich nicht mehr bezweifelt werden, daß der Text, der hier der LXX zugrunde lag, durchweg den שר הטבחים nannte. Da mir mit Rücksicht auf die so bestimmt gehaltenen Behauptungen Wieners und Klostermanns die ganze Frage noch nicht genügend geklärt schien und mir die neue große LXX-Ausgabe von Brooke und Mc. Lean z. Z. nicht zugänglich ist, habe ich mich an Herrn Professor A. Rahlfs-Göttingen gewandt. Der bekannte Forscher war so gütig, mir auf Grund der genannten Edition sowie eigener Forschungen das Folgende mitzuteilen: „Diejenigen Hss., welche den LXX-Text der Hexapla darstellen und einige andere, deren Text auf Lucian zurückzugehen scheint, haben παρὰ τῷ ἀρχιμαγείρῳ. Und wiederum andere Hss. (19. 56. 108. 118. 120. 314. 407. nach m. Bez. der Hss.; s. mein Verz. der griech Hss. des A. T. Berlin 1914) lassen die Worte ganz aus. Daraus erklärt sich auch ihr Fehlen bei Tischendorf; die Sixtina geht in Gen. 1—46 häufig indirekt auf die Hs. 19 zurück. Daß die

Worte ursprünglich in der LXX gefehlt haben und von Origines hinzugefügt sein sollten, glaube ich nicht; dies scheint mir durch die freie Wiedergabe von בית durch παρὰ ausgeschlossen. Für ursprünglich halte ich παρὰ τῷ ἀρχιδεσμοφύλακι und nehme an, daß die Worte in den Hss., in denen sie fehlen, infolge des Homoioteleuton ἐν φυλακῇ παρὰ τῷ ἀρχιδεσμοφύλακι ausgefallen sind". Ich freue mich danach feststellen zu dürfen, daß Herr Prof. Rahlfs in der Hauptsache mit mir übereinstimmt. Nur dies sei mir noch hinzuzufügen gestattet, daß die LXX בית auch Gen. 24_{23} und 40_{7} durch bloßes παρά wiedergibt, während das gleiche Wort Gen. 39_{2} durch ἐν τῷ οἴκῳ παρὰ, Gen. 41_{10} durch ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ übertragen wird. Der denkende Leser wird die Gründe für diese verschiedene Art der Wiedergabe bei näherem Eingehen auf die verschiedenen Stellen unschwer erkennen. Die äthiopische und die lateinische Übersetzung des Buches der Jubiläen 39_{14} lautet gleichfalls (Kautzsch, Apokryphen II 1900 S. 106): „und warf sie in das Gefängnis in das Haus des Oberkochs," während v. 15 a. a. O. allerdings fortfährt: „und der Oberwärter des Gefängnisses trug Joseph auf, zu dienen". Dillmann, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1883 I, 1, Beiträge aus dem Buch der Jubiläen zur Kritik des Pent.-Textes verzeichnet S. 326 unsere Stelle nicht. Die in ihr gegebene Umschreibung des Bibelverses 40_{4} mag wohl in Rücksicht auf Kapitel 39 der Schrift die ihr eigentümliche Fassung erhalten haben. Sicherlich bedeutet sie, wie ja 39_{14} des Jubiläumsbuches deutlich zeigt, nicht sowohl eine Abweichung von der Darstellung der Bibel wie vielmehr einen Erklärungsversuch, der dem 39. und dem 40. Kapitel der Genesis gleicherweise gerecht werden will, und der sich in ähnlicher Richtung bewegt wie der von uns oben S. 92 gegebene. War auch der שר הטבחים der oberste Auftraggeber, so konnte eine Zusammenfassung der Josephsgeschichte darauf verzichten, hier davon zu reden. Jener gab den Befehl an den שר בית הסהר weiter, und auch dieser hat sich gemäß seiner ganzen Stellung weiterer Unterorgane bedient. So darf also von ihm gesagt werden: „er trug Joseph auf, zu dienen". Zur Kennzeichnung der Methode Klostermanns sei noch der Nachsatz seines angeführten und nun ja vollkommen erledigten Vordersatzes angeführt: „auf der anderen Seite sieht בית einem hebr. ביד so ähnlich, daß diese Verbesserung (sic!) sich einem vor die Füße legt". Welches barbarische Hebräisch bei einer solchen „Verbesserung" herauskommt, bedarf für den Kenner keiner näheren Darlegung.

Wie Gunkel verfährt, dafür hier noch ein Beispiel! In der Übersicht, die er S. 427 dem 40. Kapitel vorausschickt, beruft er sich auch auf v. 7, dafür, „daß Joseph nicht als Gefangener im Kerker weile, sondern sein Herr ihn dort angestellt habe". Wer das so liest, müßte glauben, daß jener Vers gar nicht anders verstanden werden könne. In Wahrheit läßt er nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Deutung

zu. Um jene zu schaffen, sieht sich Gunkel genötigt, nicht nur wie in den früheren Versen, so auch hier einen Satzteil einfach wegzuschneiden bezw. als ein späteres Einschiebsel zu bezeichnen, sondern auch das Wort אתם in den Text einzufügen. Zu dem betreffenden Verse, der nach diesen Zurechtstutzungen lautet: Da fragte er sie, warum usw. wird dann S. 429 bemerkt: Der Zusatz ist nachträgliche Ausführung eines ursprünglichen אתם!! Solche Sprünge sieht man sich zu machen gezwungen, nur um ja nicht die ganze Theorie Lügen strafen zu müssen.

Gunkel kann sich a. a. O. nicht genug darüber wundern, „daß derselbe Mann, welcher Joseph schwer gekränkt ins Gefängnis wirft, ihn in eben diesem Gefängnis mit seinem Vertrauen beehrt.“ Schon die Voraussetzung, daß Potiphar schwer gekränkt sei, trifft nicht vollkommen zu. Obadja Sforno macht nämlich darauf aufmerksam, daß es Gen. 39_{19} nicht, wie man etwa nach 40_{2} (ויקצף פרעה על שני סריסיו) oder 41_{10} (קצף פרעה על עבדיו) erwarten dürfte, heiße: „und es entbrannte sein Zorn über Joseph“ (ויחר אפו על יוסף), sondern nur „und es entbrannte sein Zorn“ (ויחר אפו)[1]. Dasselbe hebt, ohne von ihm Notiz zu nehmen, Franz Delitzsch (Neuer Kommentar 1887 S. 455) hervor, der meint: „Potiphars Grimm galt wohl mehr dem ärgerlichen Vorgang, da er sein Weib schwerlich für die Wahrheit selbst hielt“ und Dillmann, Heyes u. a. schließen sich ihm an. Danach ist also sehr wohl zu begreifen, daß Joseph verhältnismäßig glimpflich davon kommt und keine schwerere Strafe zu erdulden hat (s. besonders Heyes S. 169). Wenn Gunkel a. a. O. S. 426 schreibt: „Daß ein Sklave wegen versuchter Schändung seiner Herrin ins Gefängnis kommt, ist in der Wirklichkeit kaum denkbar: man würde ihn sicherlich auf das schärfste züchtigen, vielleicht kastrieren, vielleicht im schwersten Dienst verwenden oder verkaufen, aber kaum gefangen setzen und damit seiner Arbeitskraft verlustig gehen,“ so läßt er aber überdies ganz das

[1]) En Salomo Astruc aus Barcelona meint Midr'sche Hattorah a. a. O. S. 71: ויחר אפו ר״ל גם עליו גם עליה וזה כי היה לבו נוקפו מאמין או אינו מאמין וכו״. Man lese dort die weiteren überaus geistvollen Ausführungen. Den gleichen Standpunkt, wie er hier vertreten wird, hat übrigens der Sache nach u. a. auch schon ibn Esra z. St.

innige Verhältnis außer acht, in dem Joseph bislang zu seinem Herrn gestanden hat, dem er in einer seltenen Weise ans Herz gewachsen war und doch noch etwas mehr als ein bloßes Geldobjekt bedeutete. Gunkel behauptet allerdings: „Alles Vorhergehende hat nur den Zweck zu zeigen, wie der Mann gar nicht anders konnte als seiner Frau glauben.“ Eine nähere Begründung hat er für diesen Satz nicht beizubringen vermocht. Dies nur beweist alles Vorangehende und will es auch wohl beweisen, daß Potiphar nicht mehr in der Lage war, die Anklage seines Weibes unbeachtet zu lassen, ja daß er vielleicht im Interesse des Ansehens und der Ehre seines Hauses genötigt ist, Joseph irgendwie zu bestrafen. So hat auch schon der Midrasch die Sachlage begriffen, der geradezu sagt: „Potiphar erkannte, daß die gegen Joseph gerichtete Anklage falsch war. Er sprach: ich weiß, daß du mit der Sache nichts zu tun hast; aber, um nicht auf meine Kinder einen Makel kommen zu lassen, bringe ich dich in das Gefängnis.“ (Ber. r. 87_{19} und bes. Jalkut zu Genesis § 146; s. auch Lekach tob I S. 100b und die Note S. 103). Jetzt erscheint aber nun auch alles folgende in einem neuen Lichte. Jacob, der 39_{19} Ende gleichfalls, so wie oben angegeben, erklärt, ohne indessen von seinen Vorgängern Kenntnis zu nehmen, meint, „die Anklage der Frau Potiphars, die ihn wohl nicht das erste Mal betrogen haben wird, sei in Wahrheit auch in den Augen Potiphars nur eine verlegene Verteidigungsrede.“ Es mag dahingestellt bleiben, ob es angängig ist, den bezüglichen Vers so aufzufassen. Auch scheint mindestens fraglich, ob man ein Recht hat, vorauszusetzen, daß das Weib Potiphars schon früher ebenso verbrecherisch leichtsinnig gewesen ist, wie sie sich jetzt erweist. M. E. wollen die Verse 2ff. im Gegenteil vorgreifend erklären, — auch mit daraus erklärt sich ihre den Kritikern auffällige Ausführlichkeit —, was alles zusammenkommen mußte, um die Sinnlichkeit und Lüsternheit der Frau Potiphars zu wecken. Ohne die in ihrer Art auch schon jetzt beispiellosen Erfolge Josephs, der von Stufe zu Stufe stieg und als ein besonderer Günstling Gottes und der Menschen

erscheinen mußte, — vv. 2ff. erhalten in diesem Zusammenhang einen neuen Nachdruck —, wäre alles folgende nicht möglich gewesen. Die Worte „und es war nach diesen Dingen“ v. 7 machen daher nicht nur, um mit Jacob S. 23 zu reden, deutlich, „welchen Sinn die Episode innerhalb des Ganzen der Josephsgeschichte hat: die Nachstellung des Weibes ist die erste Wendung im Schicksal Josephs in Ägypten, die Verfehlung der Hofbeamten die zweite“, sondern wollen zugleich menschlich begreifen, wenn auch keineswegs verzeihen lassen, wieso es kommen konnte, daß eine Frau, die eine so hohe Stellung einnahm, schließlich so tief sinken und sich so sehr vergessen konnte. Erst in Verbindung mit allem dem, was in den vorhergehenden Versen mitgeteilt ist, erhält die v. 6 verzeichnete Tatsache: „Joseph aber war schön von Gestalt und schön von Angesicht“ ihre schicksalsschwere Bedeutung. Dies scheint auch Josephus zu empfinden, wenn er Antiquitates II, 4,1 sagt: „Seines Herrn Weib war wegen seiner Schönheit und **Geschicklichkeit** in Liebe zu ihm entbrannt usw.“ Jetzt erst wird die Schönheit Josephs dem Weibe Potiphars gefährlich. „Nach diesen Dingen erhob sie ihre Augen zu ihm“ (v. 7)[1]. Mag daher immer sein, daß Potiphar geneigt

[1]) Vortrefflich sind die Ausführungen Isaak Abarbanels z. St.: ולפי שפעמים רבות מעלות האיש והיות הכל מביטים אליו מביא אהבת נשים אותו לכן אמר כאן ויהי אחר הדברים האלה כי מאשר נעשה שר ופקיד על בית אדניו והוא יפה תאר ויפה מראה חשבה גברתו בו ואמר ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף להגיד שהיא כמתחננת אליו מאהבתה אותו נשאה אליו עיניה ע״ד אליך נשאתי את עיני ואמרה לו שכבה עמי כאלו אמרה לו אחרי שאתה מושל בכל הבית משול גם כן בי. Die gleiche Bemerkung zu dem Ausdruck נשא עיניו אל v. 7 macht neuerdings, ohne von Abarbanel Notiz zu nehmen, Ehrlich, Randglossen S. 197. Die Verse 8 und 9 bestätigen bei tieferem Zusehen diese Auffassung. Ähnlich meint J. Z. Meklenburg הכתב והקבלה 4. Aufl. Fr. a. M. 1880: מדהפסיק במאמר ויהי אחר הדברים האלה זה יורה דלא מסבת יפיפותו התעורר בקרבה תאותה אליו כ״א כל הדברים הנאמרים ממעלת יוסף שהצליח וכו״ כל מעלות האלה בצירוף יפיפותו עוררו בלבה גדל חשיבותו עד שהוכשר בעיניה להדקק אליך und fast ebenso und nur in einem Nebenpunkte abweichend S. R. Hirsch z. St.: „Bezeichnend erscheint die Bemerkung von Josephs Schönheit, die wir gleich im Beginn der Erzählung als das Erste hätten erwarten sollen, und die ja in der Tat

gewesen wäre, seiner Frau ohne weiteres zu vertrauen, hätte sie sich mit der gleichen Anklage gegen irgend einen anderen gewendet. Nunmehr, da Joseph von ihr beschuldigt wurde, fühlt er sich in einer Zwangslage: einen Gegenbeweis hat er nicht in Händen, und zudem hat sein Weib mit der ganzen Angelegenheit schon recht viel Staub aufgewirbelt, so daß es fast unmöglich ist, ihre Aussage totzuschweigen. Wohl auch darum begnügt sich das Schriftwort nicht damit zu sagen: „Als er die Worte seiner Frau hörte, da entbrannte sein Zorn", obwohl doch der Inhalt ihrer Rede soeben vv. 17ff. zum zweitenmal mitgeteilt worden war, sondern fügt noch dazwischen ein: „so und so hat mir dein Knecht getan", was möglicherweise noch besonders auf v. 14 und 15a verweisen soll. Man beachte die Wendung: „dein Knecht" v. 19, „der Knecht, den du gebracht hast" v. 17; sie ist im Munde der Frau Potiphars außerordentlich geschickt. Indem sie andeutet, daß Potiphar

der erste Empfehlungsbrief eines Unbekannten ist, ganz zuletzt. Für einen Joseph dürfte es eine weit größere Versuchung sein, wenn ein nicht gewöhnliches Weib ihn zu verführen versucht. Es wird uns daher erzählt, daß nicht zunächst Josephs Schönheit, sondern die Erfolge seines Geistes den gewinnenden Eindruck auf seine Herrin gemacht. Seine Schönheit gab diesem Eindruck nur die überwältigende Steigerung". Hinzukommt, daß in der bezüglichen Anordnung der Schriftverse auch nach dem einfachen Schriftsinn der Gedanke zum Ausdruck kommt, den der Midrasch (Ber. r. Kap. 87; s. aber vor allem Tanch. Jel. ed. B. Epstein S. 81 und Midr. haggadol S. 583) und ihm folgend Raschi z. St. in seiner volkstümlichen Art näher ausführt, daß nämlich Joseph auf der Höhe seiner Erfolge selber erst recht seiner Schönheit froh wurde und diese pflegte. Zu der Bemerkung Hirschs ist noch Tanch. Jel. S. 73 zu vergleichen, aber zu betonen, daß auch eine andere Auffassung nicht unmöglich ist, und vielleicht gerade der Umstand, daß Joseph durch Potiphars Weib versucht worden ist, dazu beitrug, ihn stark zu machen; s. weiter unten und v. 9. Natürlich wäre Joseph, — so müßte man kraft einer solchen Erklärung annehmen —, einer anderen Versuchung ebensowenig erlegen und hätte dann noch andere Gegenkräfte in sich gefunden; hier hat ihm aber das in ihn von seiten seines Herrn gesetzte große Vertrauen, seine Dankbarkeit und sein ausgeprägtes Verantwortungsgefühl doppelt dazu verholfen, alle Versuchungen siegreich zu bestehen. Vgl. auch Philo De Jos. IV S. 70f.

für die angeblich seinem Weibe zugefügte Schmach im Grunde hafte, und daß er gegenüber seinem Lieblingsdiener, den doch er ins Haus brachte und so hoch hatte kommen lassen, alles weniger als unbefangen ist, will sie ihren Gatten dazu drängen, seine Unparteilichkeit nun um so mehr zu beweisen und gegen Joseph vorzugehen[1]). Wie schwer ihm das geworden ist, dies meint man noch in den Worten: „da nahm der Herr Josephs

[1]) Der Sache nach ähnlich urteilt Gunkel S. 420 zu vv. 17f.: So angesehen wird ihr Mann sicherlich nicht daran denken, sie zu beschuldigen. Fein ist auch die Beobachtung, „daß die erste Lüge, die sofort geschieht, und durch die das Weib sich Zeugen zu verschaffen versteht, die zweite wahrscheinlicher machen soll“. Damit bestätigt sich aber keineswegs der oben mitgeteilte Satz Gunkels, daß alles Vorangehende zeige, Potiphar habe seinem Weibe trauen müssen. Selbstverständlich versucht diese alles, um ihren Mann zu täuschen. Damit ist aber doch wahrhaftig in aller Welt nicht gesagt, daß der sie nicht durchschaue. A. a. O. meint Gunkel (s. auch H. L. Strack, Die Genesis, 2. Aufl. München 1905 S. 140, Proksch, Die Genesis S. 224) zu 39_{14}: „das Weib nennt ihren Mann „ihn“; damit wird ihre freche Art gekennzeichnet“. Dem kann ich nicht beipflichten. Es ist im Gegenteil eine begreifliche Rücksicht, vielleicht gar ein Zeugnis ihrer Klugheit, daß sie Potiphar, den sie gewißlich meint (vgl. vv. 7 und 19), vor ihrem Gesinde nicht nennt, mit dem sie sich hier, wie Gunkel u. a. richtig hervorheben, zusammenfaßt (v. 14: לצחק בנו; wenn Lekach tob I S. 200 z. St. bemerkt: כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תעבות בלבו Spr. 26_{25}, so soll damit wohl gleichfalls ein ähnlicher Gesichtspunkt angedeutet sein: Die Zusammenfassung geschieht, um eine Stimmung zu schaffen, die verhüten soll, daß Joseph Glauben finde). Die Bemerkung Gunkels hält sich übrigens allzusehr an die deutsche Übersetzung und an unsere Schreib- oder Redeweise statt an den Text: In diesem ist nur einfach das zu erwartende Subjekt zu der dritten Personalform masc. gen. nicht noch besonders genannt, keineswegs aber das persönliche Fürwort „er“ als solches hervorgehoben. Strack a. a. O. verweist auf Spr. 7_{19}, wo das ehebrecherische Weib statt „mein Mann“ האיש sage. Dieser Hinweis hat aber nicht die geringste Beweiskraft. Treffend ist die folgende Glosse bei Gunkel: „Besonders fein ist die Änderung des Wortes „in ihrer Hand“, Vers 22 in „neben mir“, Vers 15: durch diese ganz geringfügige Änderung wird die Sache in ihr Gegenteil verkehrt: das Gewand, das sie ihm abgerissen hat, soll er freiwillig (man kann sich denken, wozu) abgerissen haben! Wenn es ein Zeichen wahrer Kunst ist, durch kleine Mittel große Wirkungen zu er-

ihn und tat ihn in das Gefängnis" nachzuempfinden[1]). Eine innere Stimme wird ihm wohl gesagt haben, daß Joseph das ihm zur Last gelegte Verbrechen kaum begangen haben könne. Des Reinen Reinheit ebnet ihm von neuem aus den tiefsten Tiefen den Weg zu den Höhen. Potiphar selbst kann und darf aber zunächst in die Behandlung Josephs nicht eingreifen: er setzte sich ja sonst mit sich selbst in Widerspruch und würde nur dazu beitragen, die Ehre seines Hauses vor der Öffentlichkeit von neuem zu gefährden. Nachdem Joseph sich durch seine ganze Art und sein ganzes Verhalten innerhalb des Gefängnisses ohnehin eine bevorzugte Stellung zu erwerben gewußt hat, auch wohl inzwischen längere Zeit verstrichen ist (40$_1$: ויהי אחר הדברים האלה וגו'), darf Potiphar es aber wieder wagen, seinem früheren Liebling dadurch ein gewisses Maß von Wohlwollen zu bezeigen, daß er die Gelegenheit benutzt, um ihm einen Platz anzuweisen, für den Joseph vielleicht ohnehin als der einzig geeignete, mindestens als der geeignetste, gelten kann. Mit dieser ganzen Auffassung verschwindet nun auch die von Gunkel S. 426 hervorgehobene Auffälligkeit, daß Joseph sich gar nicht mehr verteidigt[2]).

zielen, so wird man solche Erzählungskunst bewundern müssen". Diese Beobachtung findet sich, was Gunkel wohl entgangen ist, wörtlich so bei J. Z. Meklenburg הכתב והקבלה z. St.

[1]) Ähnlich faßt den Zusammenhang auf: Die Geschichte Josephs angebl. von Basilius dem Großen aus Cäsarea ed. M. Weinberg I Berlin 1893, S. 55; ... „es war ihm aber sehr leid um ihn. Und er nahm den Joseph und warf ihn in das Gefängnis".

[2]) Faßt man v. 19 Ende: ויחר אפו so auf, wie Gunkel dies tut, dann kann übrigens im Ernste gar nicht gefragt werden, warum Joseph sich nicht verteidige. Abgesehen davon, daß wir nicht wissen, ob er dies nicht doch getan habe, — die Schrift erzählt uns ja nur das Wesentlichste und nicht alle Einzelheiten — hätte ihn wohl ein über ihn erzürnter und entrüsteter Potiphar, einer, der seiner Frau vollkommen geglaubt hat, kaum angehört. Philo, De Josepho IV p. 73, der annimmt, daß Potiphar keine Verteidigung zuließ, nimmt ihm das sehr übel, meint aber — für seine Anschauungsweise sehr bezeichnend —: „Der Mann ist vielleicht wegen seiner Unbildung milder zu beurteilen, da er sein Leben in der von Blut, Rauch und Asche angefüllten Küche zubrachte".

Heyes stellt a. a. O. als möglich hin, „daß Potiphar, allzu leichtgläubig gegen sein Weib, seinen Diener habe in Untersuchungshaft nehmen lassen. Als sich während derselben ergab, daß er des Verbrechens nicht überführt werden konnte, andererseits aber auch seine Unschuld nicht dartun konnte, entschied man sich weder für eine harte Bestrafung noch für die Freilassung, sondern für die Belassung im Gefängnisse. Seine Herrin hat sicher ihren ganzen Einfluß aufgeboten, um ihn einer wenn auch kleinen Bestrafung entgegenzuführen." Dieser Erklärungsversuch hat vieles für sich, zumal die hier von Heyes gemachte Voraussetzung, daß Potiphar seinem Weibe geglaubt habe, auch vom Standpunkte dieser Auffassung aus keineswegs notwendig ist, ja sich nicht einmal empfiehlt. War auch Joseph nur Untersuchungsgefangener, dann darf man sich vielleicht dieses ganze Gefängnis als eine Art von Untersuchungsgefängnis denken. Der Oberbäcker, der schuldig befunden wird, fällt schließlich der Justiz des שר הטבחים anheim. Diesem hatte daher Pharao von Anfang an die hohen Gefangenen zur vorläufigen Gefangennahme und Feststellung der Schuldfrage übergeben. Schließlich wird wohl auch das Strafgericht an dem Oberbäcker 40_{22} von Potiphar bezw. unter seiner Verantwortlichkeit vollzogen.

Ähnliche Ansichten, wie sie der Midrasch an den angeführten Stellen ausspricht, sind von den Rabbinen aus in den Koran und die spätere arabische Literatur gelangt; s. Israel Schapiro, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans I. Leipzig Fock

---

Schließlich wäre aber auch unter Voraussetzung der Auffassung Gunkels sehr wohl denkbar, daß Joseph gerade aus dem Bewußtsein seiner Unschuld heraus und dessen sicher, daß diese einst doch an den Tag kommen werde (vgl. oben S. 6) mit voller Absicht auf jede Verteidigung verzichtet hätte, zumal ihm eine solche auch von vornherein aussichtslos erscheinen mußte. So sieht auch Josephus, Ant. II, 5, 1 im wesentlichen die Dinge an: „Joseph stellte nun sein ganzes Schicksal Gott anheim und verschmähte sowohl eine Verteidigung als auch eine genaue Darlegung des Sachverhalts, vielmehr trug er schweigend seine Ketten und vertraute Gott, der die wahre Ursache seines Unglücks wisse und mächtiger sei als die, welche ihn ins Gefängnis geworfen".

1907. S. 45f. Der Sache nach auf dasselbe hinaus kommt Sforno z. St.: שהאמין יותר לדברי יוסף אבל נתנו בבית הסהר לראות שהאמין לה לכבודה und mancher andere ältere Erklärer. Gegenüber den mitgeteilten Auslassungen Gunkels, die voraussetzen, daß der Oberste der Leibwache der Arbeitskraft Josephs dadurch verlustig gehe, daß er ihn gefangen halte, ist darauf hinzuweisen, daß der Midrasch Abkir (Jalkut zu Gen. § 146) die Frau Potiphars zu diesem sagen läßt: אל תהרגהו ותאבד מעותיך אלא תחבשהו; vgl. auch Midr. hagg. S. 590: אלא חבשהו בבית האסורים עד שתמכרנו ותביא מעותיך. Wir haben ja den Einwand Gunkels ohnehin nicht als stichhaltig betrachtet. Man sieht aber, wie man die Dinge hier von entgegengesetzten Standpunkten aus ansehen kann, und wie der Midrasch, von ähnlichen Bedenken ausgehend wie Gunkel, gerade verständlich machen will, daß Joseph nicht getötet, sondern gefangen genommen wird. Midr. Abkir, bezw. Jalkut a. a. O. meint dann weiter, daß Potiphar Joseph dennoch habe töten wollen, bis Asnath heimlich zu ihm gekommen sei und ihm die Wahrheit gesagt habe. Einen anderen Grund für die Gefangennahme Josephs macht Midr. hagg. S. 590 geltend: die Freundinnen sprechen nämlich zu dem Weibe Potiphars: אין לך תקנה אלא שתאמרי לאדניו ויחבשנו בבית האסורים ויהא ליך כולו. Beide Gesichtspunkte faßt Tanch. Jel. I. S. 82 zusammen: אמרה לה אשתו אל תפסיד ממונך הנח אותו בבית הסהר עד שתמכרהו ותקח את ממונך וכל זה לא עשתה אלא שמא יתרצה לה ובכל יום ויום הולכת אצלו וכו'". Für das dort folgende ist auch Midr. hagg. S. 591 und die Fortsetzung der angeführten Jalkutstelle zu vergleichen. Wieder ganz anderer Art ist das, was Targ. Jon. 39_{20} (ed. Ginsburger S. 73) ונסיב עיטתא ריבוניה דיוסף מן כומרניא דבדקו דחלבונא הוא ולא קטל יתיה (vgl. ebenda v. 14) ורמת חלבונא דביעתא בדרגשא וקרת לאינשי ביתה וכו'" vorträgt. Pseudojonathan hat mit dieser Ausmalung nicht nur das im Talmud b. Gittin 57a (Midr. hagg. S. 592) Erzählte im Auge, sondern fügt noch, was Ginsburger entgangen ist, hinzu, daß Potiphar durch die Priester eine Untersuchung vornehmen läßt. Das Letztere weiß auch Sefer hajaschar zu melden: Der dort und ebenso im Koran gebrachte Unschuldsbeweis genügt ihm offenbar noch nicht. Die bezügliche Geschichte Gittin a. a. O. folgt einer anderen, die mit den Worten schließt; וכשמת אמרה להן סיפדו לזה שפטפט ביצרו יותר מיוסף וכו'. Im Midr. hagg. geht ihnen beiden eine sich auch Aboth de R. Nathan (ed. S. Schechter נוסחא א' Abschn. 16 S. 63) findende Zusammenstellung voran, die an Joseph anknüpft und dann erzählt, wie R. Zadok (אל תתמה על יוסף הצדיק הרי ר' צדוק גדול ממנו), R. Akiba, R. Elasar, jeder eine immer größere Versuchung als der jeweils vorhergenannte, siegreich bestanden haben. Es ist zu vermuten, daß Pseudojonathan hier von Midr. hagg. angeregt worden ist, bei dem ja Joseph gewissermaßen Ausgangs- und Endpunkt der ganzen Darstellung ist, bis auf die allerletzte Erzählung, die erst von Pseudo-Jonathan mit Joseph verwoben, ja in der Haupt-

sache auf ihn übertragen wurde. Die Schläge, die Gunkel vermißt, läßt Potiphar nach Sefer hajaschar (vgl. auch Die Test. der 12 Patriarchen, Test. Jos. 8 und 13, Apokryphen und Pseudoepigraphen von E. Kautzsch II. S. 499 und 500), beim ersten jähen Ausbruch seines Zornes Joseph erteilen, bis er durch das Kind in der Wiege und die Untersuchung durch die Priester eines anderen belehrt wird. Schließlich sei hier gelegentlich erwähnt, daß nach Buch der Jubil. 39_9 die Frau Potiphars die Haustür verschließt und Joseph faßt; der läßt sein Kleid in ihrer Hand, zerbricht den Riegel und entkommt. V. 10 stellt die Frau ihrem Gatten gegenüber die Sache genau so auf den Kopf wie in der Bibel, nur daß hier beide Momente hervorgehoben werden. V. 11 heißt es dann: „Und der Ägypter sah das Kleid Josephs und den Riegel zerbrochen und hörte auf die Rede seines Weibes.“ Diese Ausmalung der Scene, die von der Voraussetzung ausgeht, daß Potiphar seiner Frau glaubt, ist außerordentlich fein. Mehrere Scheinbeweise sollen die zur Schau getragene Entrüstung unterstützen, der eine die Kritik von dem anderen fernhalten. Und indem die Versucherin die scheinbaren membra delicti selber vorweist, die in Wahrheit viel mehr gegen sie zeugen könnten, wird Potiphar erst recht betört. Das Ganze könnte wörtlich so in einem Midrasch stehen und etwa an v. 19 ויהי כשמע וכו׳ אשר דברה אליו לאמר כדברים האלה וגו׳ anknüpfen, wie ja das ganze Buch wohl als eine sehr alte midraschische Auslegung anzusehen ist. Daß die Frau Potiphars die Tür verschließt, bringt auch die Josephssure des Koran.

Potiphar wird 37_{36} und 39_1 סָרִים genannt. Man übersetzt dieses Wort gewöhnlich Eunuch. Gunkel glaubt S. 420 in dieser Auffassung eine neue Stütze für seine Theorie erblicken zu dürfen. Auch hier zeige es sich, „daß der Redaktor das Zwischenstück des J in die Handlung des E eingestellt habe, indem er durch den Zusatz 39_1 den Ägypter des J und den Potiphar des E einander gleichstellt. Dadurch komme heraus, daß der Ägypter, der ein Weib hat, zugleich ein Hämling ist“. Wenn die Alten meinten, Gott habe Potiphar jetzt erst und zwar zur Strafe dafür entmannt, daß er den neu gekauften Sklaven zu widernatürlicher Unzucht habe mißbrauchen wollen (b. Sota 13b, Gen. r. 86, Tanchuma I S. 185, Schir haschirim r. Anfang u. a. O.; vgl. auch Targ. Jon. zu 19b), so mögen ihnen vielleicht einen Augenblick ähnliche Schwierigkeiten vor Augen geschwebt haben[1]), wiewohl die

[1]) Vgl. noch die S. 108 Anm. 2 aus Lekach tob angef. Stelle. Auch Philo De Josepho IV p. 74 findet es „höchst sonderbar“, daß ein Eunuch

wesentliche Grundlage einer solchen Ausspinnung des Textes eine ganz andere ist, und von einer Unmöglichkeit, daß ein Eunuch verheiratet gewesen sei, wie wir gleich sehen werden, überhaupt nicht gesprochen werden kann. Denn wenn Gunkel a. a. O. schreibt, viele Erklärer hätten aus unserer Stelle geschlossen, auch Eunuchen könnten verheiratet sein, so hatte er kein Recht, die ihm doch gewiß nicht unbekannte Tatsache zu verschweigen, daß sich auch sonst zahlreiche Beispiele dafür anführen lassen, daß Eunuchen ehelichten, ja sogar einen Harem hielten (v. Kremer, Ägypten II. S. 88, Ebers S. 299, Heyes S. 122; vgl. ebenda S. 120). Auch in der Mischna (Jebamoth 8, 4) lesen wir ausdrücklich von Hämlingen, die geheiratet hatten[1]). Es ist aber zudem sehr fraglich, ob das Wort

---

verheiratet gewesen sein soll, was er aber dann in seiner Weise zu deuten unternimmt. Dagegen erzählt Test. Jos. 13 (Kautzsch a. a. O. S. 500) ganz unbefangen, noch nicht zufrieden mit dem, was die Schrift berichtet: „und ich fiel vor dem Obersten der Verschnittenen nieder, . . . der ein Weib und Kinder und Kebsweiber hatte“.

[1]) העיד ריב״ב על בן מגוסת שהיה בירושלים סריס אדם ויבמו את אשתו . . . Man vergleiche die dem angeführten Satz vorangehende Kontroverse und die einschlägigen Bestimmungen über die Frage, ob und in welchen Fällen ein Entmannter eine religionsgesetzlich giltige Ehe eingehen dürfe, bei Schulchan Aruch, Eben haëser Kap. 5. Tossaphoth zu Gen. 39_{17} (בעלי התוספות על ה׳ חומשי תורה. Warschau 1876 I) bringen a. a. O. S. 76 im Namen des R. Abraham die folgende Auskunft, die b. Sota 13b mit dem Midrasch Ber. r. zu Gen. 39_{17} in Übereinstimmung bringen will יש שני מיני סירוס סריס חמה וסריס צנה סריס צנה צריך חימום גדול ואינו יכול להזדקק לזכר כי אם לנקבה שהיא חמה יותר; vgl. a. a. O. Riba im Namen s. Vaters Ascher halevi. David Kimchi, ספר שרשים s. v. סרס (s. auch Biur zu v. 37_{36}) meint: הם סריסים שלא יתאוו אל אשה ופטיפר היה סריס בצים ולא סריס הגיד לפיכך היתה לו אשה. Interessant ist, daß ibn Esra zu 39_{6}: כי אם הלחם אשר הוא אוכל die im Midrasch (B. r. Kap. 86, Schem. r. Kap. 1 zu Ex. 2_{20}, Midr. hag. S. 586, Lekach tob I 197 u. a. O.; vgl. T. Jon. z. St.) betonte Ansicht, die jene Worte als einen Euphemismus deutet und auf das Verhältnis Potiphars zu seinem Weibe bezieht, mit auch aus dem Grunde ablehnt כי אדוני יוסף סריס היה. Mit Recht hebt Biur z. St. hervor, 39_{9} zeige deutlich, daß jene Auffassung der Alten keineswegs eine nur haggadische sei. Wie wenig auffällig eine solche Wendung sein kann, dafür hat man sich u. a. auch auf Spr. 30_{20} אכלה ומחתה פיה (Bertinoro z. St. u. a.) berufen,

סָרִים an unserer Stelle jene vorausgesetzte Bedeutung habe. Wenn Gunkel a. a. O. weiterhin schreibt, „viele hätten gefolgert, סָרִים bedeute hier nicht wie sonst Eunuch“, so ist diese Ausdrucksweise vollkommen irreführend. 2. Könige 25_{19} befehligt ein סָרִים eine Heeresabteilung, und mehr als ein Erklärer glaubt darum (s. auch Gesenius-Buhl Wörterbuch 16. Aufl.), daß das Wort dort wie an manchen anderen Stellen nicht Eunuch, sondern etwa Höfling, Hofbeamter, Kämmerer oder dergl. bedeute. Auch für unsere Stelle empfiehlt sich ohnehin diese Bedeutung. Delitzsch, Neuer Kommentar (S. 445) macht geltend: Das auch babylonische und himjaritische סרים bedeutet mit Verwischung der Grundbedeutung auch überhaupt den Höfling wie umgekehrt das arabische خادم den Diener und dann den Eunuchen bezeichnet. Dieser Sinn des Wortes wird an unserer Stelle m. E. durch 2. Könige 24_8 bekräftigt, wo Nebusaradan, der Oberste der Leibwache den Titel „Diener des Königs von Babel“ führt. Da die Verschnittenen an den

---

einen Vers, den auch der Talmud häufig in ähnlichem Sinne verwendet, (z. B. b. Kethuboth 13a und bes. 65b). Neuerdings verweist Ehrlich, מקרא כפשוטו S. 107 auf ערכתי לו שולחן (b. Nedarim 20b). Zu Unrecht zieht er aber auch מקשטא ליה חבא (Jebamoth 63b) heran; dieser Ausdruck ist ohne Zweifel nach Raschi z. St. zu verstehen, und Ehrlich selbst irrt, wenn er Raschi einen Irrtum vorwirft, sich für seine eigene Auffassung auf Aruch beruft und von einem Gegensatz zwischen diesem und Raschi spricht, der in Wahrheit nicht vorhanden ist. Dagegen wäre noch an Spr. 9_{17}: מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם (vgl. Tanch. Jel S. 112) zu erinnern. A. Jeremias, Das Alte Test. im Lichte des Or. 3. Aufl. meint S. 334: „39_6 ist nicht vom folgenden zu trennen . . . Potiphar ist auf Reisen (v. 16). Nur die nötigsten Lebensbedürfnisse hat er mitgenommen. Das sagt der Vers“. Das sagt er nun aber jedenfalls nicht, und auch nicht die leiseste Andeutung davon ist in ihm zu finden. Gewiß können wir nur unterstreichen, daß 39_6 nicht von dem folgenden zu trennen ist. Aber das erlaubt doch nicht, die Dinge auf den Kopf zu stellen und später Erzähltes und dazu noch eine einzelne Episode in das früher Erzählte hineinzutragen. V. 6 berichtet von Josephs Stellung und stellt die letzte Stufe seiner Erfolge im Hause Potiphars dar; s. o. Die Worte ולא ידע וגו׳ erfahren dazu noch bei Jeremias eine Deutung, die sie in ihr Gegenteil verkehrt, auch einmal zugegeben, daß sie wörtlich zu nehmen seien.

orientalischen Fürstenhöfen bei der Verteilung der höheren Ämter bevorzugt wurden, ja oft für sie allein in Frage kamen, und sich dort auch noch heute vielfach die Sitte erhalten hat, die Entmannten mit Gunst und Ehren zu überschütten (Heyes S. 118f.), so läßt sich leicht der Weg erkennen, auf dem der Sinn des Wortes jene Umwandlung erfahren hat (Delitzsch z. St., Heyes a. a. O.; so aber auch schon Elia Bachur s. Biur z. St.) Jedenfalls haben die Targume den Ausdruck an unserer Stelle so verstanden[1]), und einige der klassischen jüdischen Erklärer (David Kimchi, s. Biur z. St., u. a.) erklären ihn hier und anderwärts in derselben Weise. M. E. dürfte er auch 40_7 nach dem ganzen Zusammenhang, in dem er dort auftritt, jene Bedeutung haben, wie ja auch T. O. und Targ. Jon. z. St. übersetzen: und er fragte die Großen Pharaos[2]).

Nach manchen Neueren ist das Wort an denjenigen Stellen, an denen es jene Bedeutung hat, nicht von der hebräischen Wurzel סרס zerschneiden, abzuleiten, sondern vielmehr auf das assyrische šariš zurückzuführen (Heyes S. 122). Für die Möglichkeit einer solchen Ableitung könnte vielleicht sprechen, daß im Talmudischen סָרִיס, סָרִיסָא = Eunuch unterschieden wird von פַּרְסְיָא Bedienter, Hausverwalter, wenn nicht auch dort dieser Ausdruck, den die spätere Sprache im unterscheidenden Sinne von סריס gebraucht, mit der gleichen Wurzel zusammenhängt wie jener und in der eben bezeichneten Weise seinen besonderen Sinn erhalten hat. Neuerdings glauben P. Jensen, Zeitschr. f. Assyriologie VII, 174 und H. Zimmern, Z.D.M.G. III. S. 116, daß der Ursprung von סריס in einem assyrischen ŝa rêŝi eigentl. „der an der Spitze Befindliche“, „der Hauptmann“ zu suchen sei. „So würde es sich auf das einfachste erklären, wieso סָרִיס sowohl eine militärische Würde bezeichnen, als auch speziell ein Name für den Eunuchen werden konnte.“ Wie man auch über diesen Erklärungsversuch urteilen möge, jedenfalls darf nicht bezweifelt werden, daß das Wort im Hebräischen jene Doppelbedeutung hat.

---

1) Onkelos übersetzt: רבא דפרעה, ebenso Jonathan (ed. Ginsburger S. 70 und 72), der aber 39_1 in einem Atem, was Ginsburger a. a. O. und S. XXff. entgangen ist, die aus der entgegengesetzten Auffassung des Wortes sich ergebende haggadische Deutung (S. 9) vorträgt. ומן יד אתגזר עלוי ויבישו שעבזוי ואיסתרס והוא רבא דפרעה (a. a. O. S. 72); Targ. Jer. übersetzt שליטא דפרעה (ed. Ginsburger S. 19). Lekach tob I S. 196 meint: סריס פרעה שר של פרעה ולא היה סריס בבצים שהרי אשה היתה לו

2) Vgl. Lekach tob I S. 201: סריסים שהשרים נקראו סריסים.

Das neue Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

Mitten im Kriegslärm, der sonst die Tätigkeit der literarischen Vereinigungen ganz oder doch ziemlich stark beeinträchtigt, hat uns die jüdisch-literarische Gesellschaft in Frankfurt a. M. nach kaum zweijähriger Frist einen neuen durch die Mühewaltung des Herrn Prov.-Rabb. Dr. Bamberger-Hanau zu Stande gekommenen Band ihres Jahrbuches geschenkt, den zwölften seit den 16 Jahren ihres Bestandes. Wenn wir hier in diesen der Lehre und dem Leben innerhalb des überlieferten Judentums dienenden Zeitschrift über dieses Buch berichten, so soll zunächst festgestellt werden, daß die Gesellschaft mit ihren bisherigen Veröffentlichungen den vollgiltigen Beweis erbracht hat, daß den streng auf dem Boden des gesetzestreuen Judentums Stehenden keineswegs die „Wissenschaftlichkeit" fremd ist. Es brauchte zwar den durch unseren „Jeschurun" orientierten Kreisen dies keineswegs erst bewiesen zu werden, doch aber sei es hier ausdrücklich betont, da erstkürzlich ein sich gern als „magister Germaniae judaicae" aufspielender geheimrätlicher Professor die vom Berliner Rabbinerseminar vertretene Richtung, in deren Sinn die erwähnte Gesellschaft ja auch wirkt, als zum richtigen Wissenschaftsbetrieb nicht fähig erklären zu dürfen glaubte. Wenn allerdings ein solcher nur bei der sogenannten voraussetzungslosen, ungehemmten Kritik als möglich erachtet wird, dann freilich müssen die sich zur Überlieferung bekennenden Forscher auf die Ehre verzichten, in den Kreis der von jener Seite anerkannten zunftmäßigen Wissenschaftler aufgenommen zu werden. Gilt doch für das, was wir „Forschen" nennen, noch immer die an das alte Profetenwort כי אל דעות ה׳ sich knüpfende Mahnung, daß nur das wahres Erkennen ist, was von der Anerkennung der alles regelnden göttlichen Allmacht zu dem Glauben an Sein ewiges Walten führt. Unter diesem Gesichtspunkt soll auch die in Deutschland recht eigentlich erst mit David Hoffmann שליט״א beginnende wissenschaftliche Tätigkeit innerhalb des überlieferungstreuen Judentums gewertet werden, die, mit Ehrerbietung gegen das in unserer Tradition uns Gegebene, doch zugleich eine kritische Durchdringung und Darstellung seines Stoffes zu geben versucht, der allerdings die besonnenen und gewissenhaften Arbeiten eines Hirsch Chajuth ז״ל in Galizien vorangegangen waren. Dieses Programm echter und jüdischer Wissenschaft will die jüd.-literar. Gesellschaft verwirklichen, und darum sucht sie Arbeiten, die diesen Zielen dienen, zu fördern, hat sie das Erscheinen von Isaak Halevys, wie man sich auch dazu stellen mag, in vieler Beziehung die Tradition zu Ehren bringendes Werk דורות הראשונים ermöglicht, dessen Resultate großenteils auch von der zünftigen Wissenschaft anerkannt werden, hat sie ferner Hoffmanns Rekonstruktion der aus der Akiba'schen Schule stammenden sogen. מכילתא דר״ש בן יוחאי herausgegeben und zuletzt die leider durch

den Krieg unterbrochene kritische Ausgabe des Scherirabriefes durch B. M. Lewin. Der ständigen Belehrung ihrer Mitglieder und Freunde sind die Jahrbücher gewidmet, die sowohl streng wissenschaftliche, wie auch volkstümlich belehrende Artikel bieten; eine Fülle von Anregungen ist im Laufe der Jahre auf allen Gebieten des jüdischen Wissens von ihnen ausgegangen.

Auch der vor kurzem herausgekommene zwölfte Jahrgang reiht sich seinem Inhalt nach würdig seinen Vorgängern an, wenn er auch, durch die Kriegsverhältnisse bedingt, an Umfang den früheren nachstehen muß. Das Jahrbuch beginnt mit einem Artikel über den sogen. Zürcher S'mak von Rabb. Dr. Ch. Lauer in Biel. Es handelt sich um eine Bearbeitung und ausführliche Glossierung des von Isak b. Josef aus Corbeil i. J. 1277 verfaßten halachischen Kompendiums עמודי הגולה, das auch den Titel ס׳מצות קטן führt und allgemein als S'mak bekannt ist. Als den Verfasser dieser Kompilation vermutet Lauer einen Gelehrten Moses Neumark, Schwiegervater des als Maharil bekannten R. Jacob Halevi Mulin in Mainz, dem wir zum größten Teil unsere Minhagim, auch die Überlieferung der Synagogenmelodien verdanken. Der Zürcher S'mak ist eine von selbständiger Urteilskraft und großer Belesenheit zeugende Kommentierung des Werkes des französischen Autors, und der Bearbeiter wirkte in des Mitte des 14. Jahrhunderts in Zürich als Schulmeister. Die Bemerkungen Lauers enthalten viele wertvolle literarische und kulturgeschichtliche Ausführungen, die auch auf die Lage der Juden in der Schweiz ein bezeichnendes Licht werfen.

Eine gehaltvolle und gründliche Studie widmet Elias dem Verhältnis Innocenz III. zu den Juden. Bekanntlich war es ja dieser Papst, der i. J. 1215 auf dem Laterankonzil den Juden der christlichen Länder, ebenso wie den Sarazenen, das Schandmal der Judenabzeichen an den Kleidern aufdrückte. Elias charakterisiert Innocenz' konsequente Judenpolitik dahin, daß sie nach seiner Anschauung nur als „Unfreie, Knechte", als ein „ungern geduldetes Gastvolk" anzusehen sind, dem alle Erniedrigung dieser Menschenklasse nach innen, wie nach außen, angetan werden müsse, das man aber nicht ausrotten dürfe, damit durch ihre bloße Existenz „die Wahrheit des christlichen Glaubens erwiesen werde". Aus dieser Auffassung heraus, die zunächst den Juden hohe Abgaben auferlegte, entwickelte sich auch überall da, wo die staatliche Gewalt die der Päpste ablöste, das Bestreben, die Juden als Knechte — in Überschreitung der zunächst zu ihrem Schutz gedachten Idee von der sog. „Kammerknechtschaft" — auch seitens der Herrscher einer rücksichtslosen Erpressung zu überantworten, so sogar durch den die italienischen und sizilianischen Juden wegen ihrer Bildung hoch schätzenden und mit ihnen teilweise zusammenarbeitenden Kaiser Friedrich II. und besonders durch Kaiser Sigismund, dessen Judenpolitik auf direkte Erpressung unserer Glaubensgenossen gerichtet war. Anschaulich schildert der Verfasser, wie die Juden auch Knechte der Kirche in einzelnen Ländern wurden; Unterstützung fand das Vorgehen der Kurie gegen sie durch die

neu entstehenden Mönchsorden, die nachher sogar hauptsächlich den Vernichtungskampf gegen die Juden predigten. Hervorzuheben ist besonders das 4. Kap. des Aufsatzes, in dem der Verf. recht anschaulich und im großen und ganzen zutreffend den Geistes- und Seelenzustand der Juden in ihrer durch Innocenz' Bestimmungen geschaffenen Lage darstellt, dessen Gesamtbild ein für die jüdische Widerstandskraft glänzendes Zeugnis ablegt.

An dritter Stelle bietet uns der durch mehrfache Arbeiten auf seinem Gebiete bekannte Mathematiker und Astronom, Prof. B. Cohn-Straßburg, eine ebenso interessante wie lehrreiche Studie u. d. T.: „Über unveröffentlichte Schriften jüdischer Astronomen des Mittelalters". Ausgehend von der Anzeige eines von der portugiesischen Studienkommission herausgegebenen Werkes über die nautische Astronomie im Zeitalter der großen Entdeckungen, worin auch der Verfasser Joaquim Bensande die großen Verdienste der jüdischen Mathematiker und Astronomen Spaniens um die wissenschaftliche Schiffahrtskunde hervorhebt, würdigt Cohn besonders das astronomische Werk des durch sein Geschichtswerk „Sefer Juchasin" berühmten Abraham Zacuto, den nur handschriftlich vorhandenen חבור הגדול, der seinerseits aber schon viele Vorarbeiten auf diesem Gebiete voraussetzt. Eine reichhaltige Liste von namhaften Gelehrten auf diesem seit ihrer Teilnahme an den weltlichen Wissenschaften von den Juden stets bevorzugtem Gebiet, die ihre Tätigkeit auf der pyrenäischen Halbinsel und in der benachbarten Provence entfalteten, weiß uns der Verfasser vorzuführen, der zum Schluß das geringe Interesse an den auf mathematisch-astronomischen Kenntnissen beruhenden kalendarischen Fragen innerhalb der gesetzestreuen Fachmänner, angesichts wichtiger zeitgemäßer Fragen, mit Recht bedauert.

Es folgt nun ein für die Geschichte der Halacha sehr bedeutungsvoller Aufsatz von dem auf dem Gebiet der Literatur der ראשונים und der talmud. Philologie bestens bewährten J. N. Epstein, der uns „ein Fragment der hebräischen Halachot P'sukot" bietet. Bekanntlich rühren von dem berühmten Gaon von Sura, R'Jehudai Gaon, — dem der erste Artikel unserer „Charakterbilder" galt — Zusammenstellungen von Halachasätzen her, die eigentlich von seinen Schülern angelegt wurden, und zwar in dem damals allgemein gebräuchlichen ostaramäischen Dialekt der babylonischen Gemara. Diese הלכות פסוקות, aus denen sich im Laufe des 9. Jahrh. die uns in der Venediger und Berliner Mekize-Nirdamim-Ausgabe vorliegenden verschiedenen Rezensionen der sogen. הלכות גדולות entwickelten, wurden in ihrer ersten Fassung schon frühzeitig, also wohl schon im 8. Jahrh., in Palästina in das den dortigen Juden vertrautere Hebräisch, — allerdings mit stellenweiser Übernahme des aramäischen Originals — übertragen, wovon wir in den durch Schloßberg 1886 herausgegebenen, nach ihrem Anfangswort so benannten הלכות ראו ein beträchtliches Fragment besitzen. Nun glückte es Epstein, in einer Oxforder Hs. ein weiteres Bruchstück dieses Halachawerkes aufzufinden, das die genannte Ausgabe, die erst mit ה' שבת

beginnt, in dankenswerter Weise durch einen Teil der הלכות ברכות ergänzt. Dem Text geht eine literarhistorisch und sprachlich recht wichtige Einleitung voraus, und ihm folgen lehrreiche Bemerkungen, die, unter anderem, auch über die Komposition des ältesten nachtalmudischen halachisch-agadischen Werkes, der Scheeltot des R'Achai Gaon, die diese Redaktion der ה״פ bereits stark benutzt haben, das richtige Licht verbreiten. — Im Anschluß hieran sei die weitere Kreise gewiß interessierende Mitteilung geknüpft, daß vor einigen Jahren in den Besitz des Herrn Sassoon in London eine Handschrift des aramäischen Originals der ה״פ gelangte, deren Herausgabe durch den Verein Mekize Nirdamim bereits begonnen, durch den Weltkrieg jedoch unterbrochen wurde.

Auf die Studie Epsteins über die sehr alte Halachasammlung folgt eine populärwissenschaftliche, aus Vorträgen hervorgegangene Abhandlung von Salomon Stein-Schweinfurt über den Mann, dem wir die Sichtung und erste Ordnung unseres ältesten Halachawerkes, der Mischna, verdanken, über den Patriarchen Hillel. In ebenso eindringender Weise, wie fesselnder Form weiß der Verfasser, dem die Jahrbücher so manche belehrende Ausführungen zu danken haben, das Wesen dieses Tanna zu schildern, dem eine Neubelebung und Erhaltung des Thorastudiums in einer der schwersten Zeiten unseres Altertums zu danken ist. In seinen Darlegungen führt uns Stein den Patriarchen als Menschen, Gelehrten, Meister seiner Jünger und Führer seiner Zeit recht anschaulich vor Augen, wobei er mehrfach sich den Meinungen Isaak Halevys ז״צל in seinem דורות הראשונים anschließt.

Eine ganz besondere Würdigung verdient im Rahmen der Tendenz des Jahrbuches für כבוד התורה ולומדיה die Studie von L. Lewin-Kempen u. d. T.: Aus dem jüdischen Kulturkampf. Der Verfasser, der bereits sehr Verdienstliches für die Geschichte der Juden in polnischen Landen geleistet und hierfür in den Jahrbüchern reichliches Material geliefert hat, behandelt hier im wesentlichen die Stellungnahme des als großen Charif berühmten Rabbiners David Tewele in Lissa, der dort vor Jacob Lorbeerbaum, dem Verf. des חות דעת, amtierte, gegenüber Naftali Herz Wessely, der im Sinne von Moses Mendelssohn, veranlaßt durch das Toleranzpatent Kaiser Josefs II., sein bekanntes Sendschreiben u. d. T. דברי שלום ואמת zwecks Umgestaltung des Jugendunterrichts nach den Anforderungen der „zeitgemäßen Kulturforderungen" erließ. Wessely beabsichtigte, unter völliger Verkennung der gegebenen Verhältnisse, ohne weiteres mit dem hergebrachten System der Erziehung der jüdischen Jugend zu brechen und den bisherigen Umfang der nationalen Studien möglichst zu beschränken. In ganz unberechtigter Weise erhebt W. gegen die bisherige Erziehungsmethode den Vorwurf, daß sie Belehrung über die Moralvorschriften ganz vernachlässige. Dieser Gefahr der Herabminderung einer Beschäftigung mit den nationalen Studien und der durch die seichte Aufklärerei zu befürchtenden

Gleichgiltigkeit in der religiösen Praxis wollte nun der Lissaer Rabbiner in seiner am שבת הגדול des J. 1782 in der dortigen Hauptsynagoge gehaltenen Drascha entgegentreten. Die edlen Absichten des Kaisers Josef für eine Verbreitung weltlicher Bildung, in dem den damaligen Verhältnissen entsprechenden Maß, unter der jüd. Bevölkerung durchaus billigend, spricht er seine Befriedigung darüber aus, daß es schon damals in seiner Gemeinde — die bekanntlich zur Zeit noch nicht zu Preußen gehörte — Mitglieder gab, die der deutschen Sprache und deutschen Wesens kundig seien, und bedauert nur, daß die Armut des übergroßen Teiles der jüd. Bevölkerung es diesem unmöglich mache, den Kindern Unterricht in der Landessprache erteilen zu lassen. Mit aller Schärfe aber wendet sich der Rabbi gegen die Beeinträchtigung des לימוד התורה, da die Thorakenntnis allein den inneren Reichtum des Juden bedinge, ohne die er ganz armselig dastehe. Voller Entrüstung weist er den Vorwurf des bisherigen Mangels an ethischer Belehrung der Jugend zurück, mit dem Hinweis, daß unser ganzes rabbinisches Schrifttum in Talmud, Midrasch und den Dezisoren in dieser Beziehung das beste Erziehungsmaterial noch immer bietet. Ein jeder wirklicher תלמיד חכם sei auch heute das sprechendste Beispiel dafür. Es ist leider nicht möglich, auf beschränktem Raum auch nur auszugsweise den Inhalt der D'rascha mit ihren von tiefreligiösen Empfindungen getragenen, geistreichen Ausführungen, und den bald in schwungvollem Ton bald in beißender Ironie gehaltenen Widerlegungen der Angriffe auf altgeheiligte Traditionen, wiederzugeben. Der Stil ist zwar nicht klassisch, ist aber sehr lebhaft und zeugt von einer gewissen Gewandheit und Beherrschung der Sprache, trotz manchen grammatischen Unebenheiten, ist also ein Beleg dafür, daß damals in den rabbinischen Kreisen keine Verwilderung im Gebrauch des Hebräischen eingerissen war. Die Rede selbst ist auch ein gewichtiger Protest gegen die den damaligen Talmudheroen angedichtete Bildungsfeindlichkeit; dieser Anwurf erledigt sich auch durch die Tatsache, daß der gleichfalls aus Polen stammende R'Jacob Josua Falk, der berühmte Verfasser des u. d. T. פני יהושע bekannten Werkes, in seinem Testament seinen Familienmitgliedern dringend anempfahl, sich gute Kenntnisse der Landessprache anzueignen, damit sie nicht das in der Strafandrohung Dt. 28, 49 angedeutete Unheil treffe. Fehlt es auch in der Predigt nicht an scharfen Ausfällen gegen Wessely, so muß man berücksichtigen, daß es in berechtigter Notwehr gegen die Angriffe auf das Heiligste und Teuerste geschah. Der beste Beweis für die Berechtigung der Ausführungen des Lissaer Raws ist jedenfalls die Tatsache, daß Wessely selbst es voll Bitterkeit feststellen mußte, wie bei Einführung seiner Reformvorschläge nur „des Kaisere Gebot aufrecht erhalten, die Lehre aber verlassen wurde“. Lewin, der mit dieser Veröffentlichung gewissermaßen einen קידוש השם geübt hat, zeichnet auch mit einigen Strichen die Bedeutung des R. David Tewele, den Graetz einen „Winkelrabbiner“ nennen zu müssen

glaubt, obwohl Wessely sich vordem von ihm eine Approbation für sein Werk יין לבנון erbeten hatte. — Bei dieser Gelegenheit sei aus den dem Jahrbuch beigefügten Miscellen, in denen uns Unna aus dem Briefwechsel zwischen dem jedenfalls s. Z. sehr geschätzten Literarhistoriker Raphael Kirchheim in Frankfurt a. M. und Grätz Interessantes über des Letzteren mitunter abweisende Stellungnahme zu den Kultusreformen und intimere Vorgänge innerhalb des Lehrkörpers des Jüdisch-Theolog. Seminars in Breslau mitzuteilen weiß, auch berichtet, daß Grätz mit der Bezeichnung „Winkelrabbiner“ auch modern gebildete Rabbiner seiner Zeit herabzusetzen suchte, wenn sie ihm irgendwie hindernd in den Weg traten[1]).

Vom ferneren Inhalt des Jahrbuches sei hingewiesen auf Ehrentreus: Sprachliches und Sachliches aus dem Talmud, worin der als rabbinische Autorität bewährte Verfasser seine schon in früheren Jahrgängen erschienenen trefflichen Erklärungen zu interessanten Stellen aus dem talmudisch-midraschischen Schrifttum fortsetzt. So manche bisher dunkle oder mißverstandene Stelle erhält hier ihre Aufhellung, wobei wir besonders die eigenartige Deutung hervorheben wollen, die Ehrentreu dem Ausspruch des Elischa b. Abuja in Aboth IV, 20 gibt, wobei er den Ausdruck נייר חדש als aus der griechischen Literatur entlehnt nachweist und die Worte als Bekenntnis der Bußfertigkeit in den letzten Lebensjahren Elischas erklärt, wo die Jugendeindrücke von תורה ומצות stärker hervortraten und die in späteren Lebensjahren vorherrschende Beeinflussung griechisch-epikuräischer Lebensauffassung zurückgedrängt haben. Besonders bemerkenswert sind in dem Aufsatz die Mitteilungen über das gegenseitige Verhältnis zwischen R'Ezechiel Landau und R. Nathan Adler und die dabei in Betracht kommende Vermittlertätigkeit des R. Mosche Sofer.

Den Beschluß der Abhandlungen bildet eine längere Studie über R'Ascher b Jechiel (רא"ש) von Alfred Freimann in Posen. Der jugendliche, eben erst dem Gymnasium entwachsene Verfasser, legt hier seine schon als Schüler begonnene Arbeit über den für unser Talmudstudium und die Halachafestsetzung maßgebenden Autor mit einer für sein Alter geradezu erstaunlichen Belesenheit und Gründlichkeit vor. Es wird ein lückenloses Bild der Lebensumstände und der Persönlichkeit des רא"ש entworfen; die damaligen Zustände in Deutschland wie in der Provence und Spanien bei dessen Eintreffen in diesen Ländern werden uns anschaulich geschildert,

[1]) Es handelt sich, wie ich nach mündlichen Mitteilungen und aus eigenem Wissen feststellen kann, um den Nachfolger Z. Frankels, den sowohl als Talmudisten wie als feinsinnigen Gelehrten bekannten Leser Lazarus, ehemals Rabbiner in Prenzlau, Verfasser der Schrift „Die Ethik in der Halacha“, und um David Joel, den nachmaligen Seminarrabbiner, vorher Rabbiner in Krotoschin, einen trefflichen Lamdan und philosophisch tiefgebildeten Mann, Verfasser der „Religionsphilosophie des Sohar“.

die Angriffe neuerer Geschichtsschreiber gegen R. Aschers Denkweise in Sachen der Wissenschaft, als deren Feind man ihn bisher gern ansprach, sowie seine Art im Treffen von Entscheidungen, die man in gewissen Kreisen als eine von der „düsteren deutschen Lebensauffassung“ diktierte und nur erschwerende ausgab, werden hier sachgemäß entkräftet. Wir erfahren Genaues über des Meisters Führung seines ihm von der Regierung übertragenen Amtes als Großrabbiner von Castilien, und lernen seine hohe Denkungsart an der Hand seines Testamentes (צואה) kennen. Eine Zusammenstellung der Korrespondenten und Schüler R. Aschers, wie ein Überblick über die ihm wirklich angehörenden oder ihm nur zugeschriebenen Werke vervollständigt die Arbeit, mit der Freimann sich auf das Vorteilhafteste in die Wissenschaft einführt, zugleich aber auch die Hoffnung erweckt, daß die auf die Ehre unserer Großen und der von ihr gehüteten Lehren bedachte Forschung in ihm einen kundigen und gewissenhaften Mitarbeiter gewinnen wird.

So darf denn auch dieser Band des Jahrbuches den Herausgebern die Gewißheit geben, daß ihre Mühe auch diesmal von Erfolg gekrönt war, den wir ihnen auch für die Zukunft, im Interesse der wirklichen חכמת ישראל, von Herzen wünschen.



Miscelle.

Was bedeutet עובר לעשייתן?

Im מס׳ פסחים ז׳ע״ב lesen wir den Ausspruch des R. Juda im Namen Samuels כל המצות מברך עליהן עובר לעשיתן, worauf dort die Frage nach der Bedeutung von עובר dahin beantwortet wird, daß es לשון אקדומי ist, wofür als Beweis Gen. 33, 2, II. Sam. 18, 23 und Micha 2, 13 angeführt werden. Indes läßt sich noch eine einfache und sinngemäße Bedeutung des Wortes aus dem hebräischen Sprachschatz nachweisen, die bisher nicht erkannt wurde, da zugegeben werden muß, daß in den vom Talmud angezogenen Versen עבר doch über den eigentlichen Sinn von „voranziehen“ nicht hinausgeht. In dem in neuerer Zeit von namhaften Semitisten aus erschlossenen sogen. „christlich palästinensischen Dialekt“, der von einer in Palästina und Ägypten ansässigen Sekte gesprochen wurde, der uns hauptsächlich in Übersetzungen der כ״ד ספרי קדש und des Neuen Testaments aus dem Griechischen vorliegt, und dem Neuhebräischen der Mischna und der Baraita, wie auch dem Samaritanischen nahe verwandt ist, findet sich auch vieles, was als althebräisches Sprachgut zu betrachten ist. Dort nun begegnet uns vielfach עבר mit nachfolgendem ל׳ in der Bedeutung: „im

Begriff stehen, etwas zu tun“, „wollen“. Außerdem begegnen wir in der פסיקתא רבתי Abschn. 5 (ed. Friedmann S. 21b) folgender Stelle: למלך שקידש את בתו ועשה לה קידושין גדולים ושלטה בה עין רעה עבר המלך להשיא את בתו. Es ist klar, daß hier עבר nur den Sinn haben kann: als der König im Begriff stand, die Tochter zu verheiraten. — Demnach heißt auch in unserer Talmudstelle עובר לעשיתן: wenn man im Begriff steht, das Gebot zu erfüllen. Natürlich fällt diese Erklärung sachlich zusammen mit der von den Amoraim gegebenen, ergänzt sie aber in sprachlich einwandfreier Weise. S. Eppenstein.

Glossen.

Von Dr. Nathan Birnbaum, Wien.

Episode. Seit in der Judenheit jener Riß entstand, der sie im Wesentlichen in zwei ungleiche Teile spaltete, in einen kleinen westlichen mit Überwiegen der Reform- und Assimilationstendenzen und einen großen östlichen, in dem das alte Judentum, überlieferungstreu und volkhaft, dominierte, konnte kein Zweifel sein, daß die Entscheidung der Schicksalsfrage des jüdischen Volkes von der Kraft dieser seiner Mehrheit abhänge. Nichtsdestoweniger waren die ersten, die im neunzehnten Jahrhundert die Vertretung der jüdischen Interessen nach außen und die Ausübung der Macht im Innern in Anspruch nahmen, die allerwestlichsten Juden, d. h. jene, die vom jüdischen Glaubens- und Volksleben kaum mehr der Sage nach etwas wußten. Es war wie selbstverständlich, daß das „jüdische“ Paris über die jüdische Welt von Warschau und Wilna bis Konstantinopel und Bagdad und daneben auch über die des mittleren Europa zu verfügen hatte. Als diese Unwahrheit schließlich doch zu wanken begann, geschah es vorerst nur zu Gunsten einer kleineren Unwahrheit. Mit dem Verblassen der Führerschaft des äußersten Westens traten nämlich die Kontouren einer deutschjüdischen Führerschaft immer deutlicher hervor. Diese konnte stärkere jüdische Akzente für sich geltend machen, — umsomehr als sie durch das stetige Einströmen echtjüdischer Elemente in den deutschjüdischen Bereich gekräftigt wurde. Aber angesichts der starken Jüdischkeit der großen ostjüdischen Massen war auch sie nicht der Ausdruck tatsächlicher Verhältnisse. Nun schien es ja vor dem Kriege, als ob sich endlich der Übergang der Führung auf die Ostjudenheit zumindest vorbereite. Allein der Krieg hat diese Entwicklung unterbrochen. Zunächst wirkten die geistigen und materiellen Verwüstungen, die er im jüdischen Osten anrichtete, und dann noch mehr sein Ausgang. Wir stehen, wie die

jüdische Tagesgeschichte der letzten Monate und Wochen zeigt, vor einer Folge des Ententesieges, die man sich sicherlich nicht hat träumen lassen: Die Führerschaft der Judenheit, die man schon nach Osten gleiten zu sehen vermeinte, ist wieder nach Westen, in die Sphäre der dünnsten Jüdischkeit, zurückgeglitten. Es ist wieder sehr, sehr weit geworden — nach dem andern Ende, dorthin, wo sie am dichtesten ist . . . . Keine vergnügliche Erkenntnis, gewiß! Doch auch kein Anlaß zu besonderer Beunruhigung. Notwendigkeiten des ewigen Judentums können durch Zeitliches nur aufgehalten, aber nicht verhindert werden.

Warum? Rücksichten auf die Weltlage — es bleibe hier unentschieden, ob man nicht einfach Notwendigkeiten sagen kann — bringen es mit sich, daß die Zionisten eine Konferenz in eine der Metropolen der Entente, also eine Rumpfkonferenz, einberufen müssen. Die belgischen Zionisten und ein englisch-zionistisches Blatt erklären sich für beunruhigt, die Berliner „Jüdische Rundschau" im Interesse der Sache für beruhigt. Möglich, daß beide Erklärungen nicht den Stimmungen aller Zionisten hüben und drüben entsprechen, sie sind aber jedenfalls bezeichnend für ihr Solidaritätsgefühl, um das sie zu beneiden wir Thoraleute wahrlich allen Anlaß haben. Sind wir ja selbst noch in den Ländern der einen oder der anderen Mächtegruppe ohne gehörigen Zusammenhang und finden uns damit ab. Geschweige, daß wir uns Sorgen machen sollten, wenn eine unserer Landsmannschaften in einer Frage der Allgemeinheit nicht zu Worte kommt, oder daß wir überhaupt daran gedacht hätten, unsere internationale Gesamtheitsmacht für unser Wollen zu organisieren und einzusetzen. Warum das? Unser Wollen ist doch nicht inhaltsärmer als das der Anderen. Daß wir unsern Bund mit Gott ernst nehmen und unseres Volkes und unser zeitliches Leben darnach einzurichten uns bemühen, kann doch hinter noch so schön erträumten Zeitlichkeitsidealen jener nicht zurückstehen. Da wir auch nicht weniger sind, als sie — im Gegenteil, um ein Mehrfaches mehr — wie kommt es denn nur, daß der Reichtum Vieler doch ohnmächtiger ist, als die Armut Weniger? Wäre es nicht gut, daß wir darüber nachdenken? Ob wir den Bund mit Gott nicht etwa zu individuell, als Privatverpflichtung und Privaterwartung, genommen haben, statt uns auch um seine Gesamtheitsseite, um die Bürgschaften für die Treue der Gesamtheit zu kümmern? Ob wir nicht aus sozusagen religiösem Egoismus die Organisation des Sieges der Thora vernachlässigten . . .?

Jüdische Massenwanderung. Die jüdische Massenwanderung ist kein Problem von heute. Leider hat aber dieses Problem nie das Glück gehabt, den forschenden und tätigen Eifer zu finden, den es erfordert und verdient. Die Orthodoxie hat sich bisher mit ihm ebensowenig beschäftigt, wie mit manchen anderen Lebensfragen des Volkes. Doch auch der Zionismus hat in dieser Beziehung versagt. Er hat es nie

über sich gebracht, die Frage der jüdischen Massenwanderung abgesondert von der Palästinasache zu betrachten und zu behandeln. Wer seinerzeit —, als der Zionismus noch in den Kinderschuhen steckte, als man noch froh war, wenn es gelang, jedes Jahr ein paar hundert Juden in Palästina anzusiedeln, — auch nur anzudeuten wagte, daß das jüdische, ja auch das palästinensische Interesse die Massenwanderung und die Kolonisation der Juden auch in anderen Ländern zu ordnen und zu organisieren erforderte, wurde in Acht und Bann getan. Heute zeigt es sich, wie gut es gewesen wäre, wenn man damals den verfehmten Rat befolgt hätte, wenn nicht nur gewisse Länder der Diaspora von einem bischen Judenfrage entlastet, sondern auch in verschiedenen Himmelsstrichen Stützpunkte jüdischer Wirtschaft und jüdischer Bäuerlichkeit geschaffen worden wären, heute, — da nach den großen Ermüdungen des Krieges und zuletzt nach den polnischen Pogromen, dem nun, wie es den Anschein hat, zu größeren Entwicklungen berufenen heiligen Lande die furchtbare Gefahr einer Überflutung durch Hunderttausende erschreckter und zum großen Teil ungeeigneter Menschen droht. Davis Trietsch, sicherlich ein bewährter Fachmann, hofft zwar — möge er Recht behalten! — durch „Großkolonisation und Schnellkolonisation“ die Schwierigkeiten, die er nicht leugnet („Notstandsbedingungen nie dagewesener Art“), zu bannen und macht beachtenswerte Vorschläge. Aber man darf andererseits nicht übersehen, daß ein zweiter Palästina-Fachmann von Ruf, D. Curt Nawratzky, „der zionistischen Organisation die Regelung der allgemeinen jüdischen Auswanderung übertragen“ wissen will, aber nicht nur nach Palästina, sondern auch nach „sämtlichen anderen Ländern“. Wobei man sich freilich wieder nicht verhehlen kann, daß heute jüdische Einwanderungen in Länder außer Palästina im Großen und Ganzen auf geschlossene Tore stoßen dürften.

Umstellung. Das „Arbeitsamt der Sabbatfreunde“ hat einen Aufruf erlassen, in dem es die Gesetzestreuen, namentlich heimkehrende Krieger, die sich der Landwirtschaft oder dem Handwerk in Erez Jisroel zuwenden wollen, auffordert, sich zu melden, und den es mit den Worten schließt: „Wir wollen es Euch leicht machen und Euch nach Möglichkeit bei dieser Umstellung helfen. Wir haben die Absicht, auf eigenen Gütern und in eigenen Handwerkstätten tüchtige Kräfte in diesen Berufszweigen heranzubilden, um ihnen so gleichzeitig neue Verdienstmöglichkeiten zu eröffnen“. Man kann nicht anders als das „Arbeitsamt der Sabbatfreunde“ zu diesem seinem neuen Programm beglückwünschen. Es ist keine Kleinigkeit, gleich, nachdem sich die Voraussetzungen der jüdischen Wirtschaftlichkeit in Deutschland geändert haben, sofort den notwendigen Sprung von der Einzelfürsorge zur jüdisch-sozialen Tat zu machen. Es ist ein großes Verdienst, so

schnell zu erkennen, was im Osten um so viel näher liegt und doch selbst dort so schwer und selten erkannt wird, daß es eine der größten jüdischen Aufgaben, nicht nur in wirtschaftlicher, sozialer und nationaler, sondern weit mehr noch in sittlicher und vor allem in religiöser Beziehung ist, eine Berufsumschichtung, die Schaffung neuer jüdischer Berufe, eine Berufspolitik im Großen, hauptsächlich in der Richtung zu möglichster Entkommerzialisierung herbeizuführen. Und hoffentlich kommt die Zeit, da sich das „Arbeitsamt der Sabbatfreunde" in eine größere, allgemeinere Organisation einfügt — warum sollte dies nicht die Gesamt- und Weltorganisation der überlieferungstreuen Juden sein? — durch die die „Umstellungs"-arbeit im größten Umfange und in allen möglichen Anwendungen besorgt wird.

Mehr als Taktlosigkeit. Daß es unter den Juden, die die Umwälzung in Deutschland und anderswo an erste und weithin sichtbare Stellen gebracht hat, auch solche gibt, die sich dahin bringen ließen, weil sie ihre Kraft der Allgemeinheit nicht vorenthalten zu dürfen glaubten — ist wahrscheinlich. Aber sie sind deshalb für ihr Verschulden nicht weniger verantwortlich. Wenn man dieses meist als Taktlosigkeit qualifiziert — oft nicht ohne mit demselben Athemzuge eine ganze Liste solcher Erhöhter wie ein Ruhmesblatt Israels zu behandeln — so ist ja damit die Wahrheit gesagt. Doch nicht die ganze, denn hinter dem gehäuften plötzlichen Erscheinen jüdischer Persönlichkeiten an Steuerstellen der neu montierten Staatsmaschine steckt mehr als Taktlosigkeit. Und zwar zunächst die Abwesenheit echter Opferwilligkeit für das Volk, dessen Heimat sie teilen und dessen Schwierigkeiten sie durch ihr Auftreten notorischermaßen vermehren. Dann Verantwortungslosigkeit gegenüber dem eigenen jüdischen Volke, das sie durch ihren Mangel an Zurückhaltung in eine schiefe Lage bringen und geradezu gefährden. Schließlich — und das ist wohl das Schlimmste — ein vollständiges Abgeirrtsein von der Geistesart eben dieses jüdischen Volkes, das in seinen gläubigen Massen, in seinen Gesetzgebern und in seinen großen Verkündern der Sonne des Messias in stiller, lebendiger Weisheit entgegenreifen will, aber gar keinen Sinn für jene kometenhafte Menschenbeglückung hat, die aus ganz anderen Geisteslagern als den seinigen stammt . . . . .

„Lemberg". Der Lemberger und die anderen polnischen Pogrome haben uns in sehr anschaulicher Weise daran erinnert, daß Polen tatsächlich „noch nicht verloren ist", zugleich uns aber auch gezeigt, daß es doch verloren ist. Verloren in Ewigkeit und Zeit! Und wenn es daran jetzt nicht glauben will, — die Stunde kommt, da es daran wird glauben müssen.

Notiz.

Unter dem Titel תפארת למשה hat Herr J. Maarsen, Dozent am Niederländischen Isr. Seminar, höchst beachtenswerte „Textstudien zum Pentateuch-Kommentar des Moses Nachmanides“ veröffentlicht. Der vorliegende I. Teil enthält Zusätze und Varianten zum Ramban zu Genesis und Exodus. Der Verf. hat dabei die ältesten Druckausgaben dieses Kommentars benutzt, und zwar: Lissabon 1489; Neapel 1490; Pesaron 1513—14; Venedig 1545 und Venedig 1548. Eine wertvolle literarhistorische Einleitung geht den Textverbesserungen voran. Da die Herausgabe eines korrekten Ramban-Kommentars noch lange ein pium desiderium bleiben dürfte, so ist jeder Studierende dieses vortrefflichen Kommentars Herrn Maarsen zu vielem Dank verpflichtet, daß er durch seine Textverbesserungen das Verständnis dieses Werkes erleichtert und über viele dunkle Stellen Licht verbreitet hat. Es ist nur zu wünschen, daß recht bald auch die Studien zu den andern Büchern des Pentateuchs erscheinen möchten. D. Hoffmann.



Berichtigung.

In meinem Aufsatz „Von den Juden Ostgaliziens und ihrer Jugend“ (Heft 5/6 1918) ist auf Seite 304 berichtet, daß ein orthodoxer Rabbiner sich nicht scheut, mit dem Orgelprediger zusammen im בית דין zu sitzen. Wie mir von berufener Seite mitgeteilt wird, ist dieser Bericht insofern unrichtig, als es sich hierbei nicht um das בית דין handelt, sondern um das Rabbinatskollegium, für das die österreichische Judenverfassung Gemeinschaftlichkeit aller Rabbiner ohne Beachtung ihres religiösen Standpunktes vorsieht. Für Angelegenheiten des religiösen Lebens, für die das Religionsgesetz den Zusammentritt eines בית דין vorsieht (חליצה, גט), ist mancherorts, z. B. in Lemberg, sogar durch Gemeindestatut festgelegt, daß diese Angelegenheiten nur dem orthodoxen Rabbiner und seinem ב״ד vorgelegt werden.

Auf Seite 306, Zeile 18, ist statt „organisierten“ zu lesen: „organischen“. Dr. Jacob Levy.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.

Jeschurun

6. Jahrgang | Adar II-Nissan 5679 / März-April 1919 | Heft 3/4

Sabbatruhe und Freiheit.

Von R. E. May, Hamburg.

„Denn der Sabbath, das ist der Tag an der Spitze der heilig gesprochenen, weil er ein Sinnbild ist des Auszuges aus Ägypten“.

I.

Die Wiege der Sklaverei der Israeliten, Ägypten, ist auch die Wiege der Sabbatruhe. Als Moses die Mission erhielt, sie aus der Sklaverei zu befreien, war sein erster Einwand: sie werden mir nicht vertrauen. Mit welcher Berechtigung machte er ihn?! Er war als Jüngling aus Ägypten geflohen [1]. Jetzt war er ein Achtzigjähriger. Er konnte das Volk — das ja auch eine andere Generation war, als die er gekannt hatte — nicht mehr kennen. Woher konnte er mit solcher Bestimmtheit behaupten: sie werden mir nicht glauben? Ganz natürlich. Ein Volk, das in der Sklaverei aufgewachsen ist, hat für die Freiheit kein Verständnis. Logischerweise berichtet denn auch der Midrasch, Moses habe von Pharao die Sabbatruhe für sein Volk erbeten und erlangt; und es wäre sehr verständlich, wenn er das getan hätte, um bei ihnen Sinn und Verständnis für den Wert der Freiheit zu erwecken.

[1] Nach meiner Berechnung in der „Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden“, Oktober 1913, S. 145, war er bei der Flucht höchstens 30 Jahre alt, nach dem Midrasch Jalkut, allerdings ohne Begründung, gar nur 18 Jahre.

Dem Bedürfnis hierfür widerspricht es durchaus nicht, wenn es an der Stelle, wo von der Verkündigung seiner Mission an das Volk berichtet wird (2. B. M., Kap. 4, V. 30) heißt: „Und das Volk glaubte". Von Freude hierüber wird nichts berichtet, wohl aber, daß das Volk die charakteristische Sklavenart bekundete: „da neigten sie sich und bückten sich". (V. 31) Und bald darauf (Kap. 5, V. 21) wird berichtet, daß es den Propagandisten ihrer Freiheit bittere Vorwürfe darob machte, und im nächsten Kapitel (V. 9), daß es auf Moses Freiheitsverkündigung nicht hörte „vor Kleinmut": „Laßt uns in Ruh' ... es ist besser für uns, wir leben als Sklaven der Ägypter, als wir sterben in der Wüste". (Kap. 14, V. 12). Sie hatten nicht den Freiheitsdrang: „Eher den Tod, als in der Knechtschaft leben." Es scheint, daß darin erst die Sabbatruhe Wandel geschaffen hat, und daß dann auch damals die große Volksbewegung begonnen hat mit Arbeitseinstellung.

Sei dem, wie ihm wolle: heute können wir den Zusammenhang zwischen Sabbatruhe und Freiheit deutlich beobachten. Dasjenige Volk, das von den Völkern der Welt die Sabbatruhe am strengsten durchgeführt hat, das englische, ist auch dasjenige, das die Freiheit am weitesten durchgeführt, und auch außer Landes am meisten für sie getan hat. Man darf bei den Engländern ruhig von einer Sabbatruhe sprechen. Ihnen ist der „continental sunday" ein Horror. Strenger Geschäftsschluß, absolute Arbeitseinstellung, keine Theater und Konzerte, fast keine Reisen, nur ein Minimum von Verkehrsgelegenheit. Die Haushaltungen so geführt, daß auch die Dienstboten nur wenig zu tun haben. In Schottland und auch in vielen englischen Haushaltungen wird aus diesem Grunde am Sonntag nicht gekocht. Allerdings hat der englische Sonntag auch einen Zug, der dem jüdischen Sabbat fremd ist: der Ernst. Wo musiziert wird, dart es nur ernste, eigentlich nur kirchliche Musik sein. Festlichkeiten, auch Hochzeiten, werden am Sonntag nicht gefeiert. Die frölichen „Semiraus", die gerade die jüdische Sabbatfeier auszeichnen und erheitern, sind der englischen Sabbatruhe wesensfremd.

Ebenso echt wie die englische Sabbatruhe ist der englische Freiheitsbegriff. Im Gegensatz zur französischen „Liberté“, die darin besteht, daß jeder tut, was ihm beliebt — ohne Rücksicht darauf ob er dadurch dem Recht und der Bewegungsfreiheit des anderen zu nahe tritt — besteht die englische Freiheit darin, daß alles erlaubt ist, was dem Recht und der Freiheit anderer keinen Abbruch tut. Diese Auffassung der Freiheit involviert gleichzeitig die Achtung vor dem Gesetz. Und diese wieder die Achtung vor dem Vertreter des Gesetzes. Nichts charakteristischer für die Achtung des Volkes vor dem Gesetz, als der Vergleich zwischen dem Verhalten des englischen und französischen Kutschers gegenüber dem Polizisten, der in London und Paris die Aufgabe hat, die Ordnung im Straßengewimmel aufrechtzuerhalten. Wenn in London der Vertreter des Gesetzes die Hand aufhebt, steht sofort der ganze riesige Wagenverkehr. Wenn sein Pariser Kollege das gleiche tut, sucht jeder Kutscher möglichst noch schnell an ihm vorbeizukommen.

In den katholischen Ländern besteht die Sonntagsfeier mehr im Kirchenbesuch, weniger in der Arbeitseinstellung. Dementsprechend ist auch der Freiheitsdrang in diesen Ländern — was die strenggläubige Bevölkerung anbelangt — nicht sehr groß. In Frankreich sieht man auch am Sonntag — ein typisches französisches Straßenbild — den Flickschuster in seinem Schaufenster sitzen und arbeiten. Der Engländer vermeidet es streng — auch wenn er selbst nicht orthodox ist — am Sonntag öffentlich „mechallel Schabboth“ zu sein, schon um das religiöse Gefühl anderer nicht zu verletzen. Dadurch ist der Engländer am Sonntag auch in der Ausübung seines Sports, der eine so große Rolle im englischen Leben spielt, behindert. Viele treiben ihn am Sonntag nicht, weil sie es öffentlich nicht mögen, viele nicht, weil es ihnen innerlich widerstrebt. Das hat mit zunehmendem Sport zu einem freien Spielnachmittag in der Woche geführt — selbst bis in die untersten Arbeiterschichten hinein. Als ich im Jahre 1897 — also schon vor 22 Jahren — zum Studium des englischen

Genossenschaftswesens die Stätte besuchte, von der die große englische Genossenschaftsbewegung ausgegangen ist, Rochdale, war ich erstaunt, auf dem Kartoffelsack des Lagers einer Verkaufsstelle einen Tennisschläger liegen zu sehen. Mein Führer erklärte mir: Heute ist Dienstag, das ist unser Spieltag, da haben sämtliche Verkaufsstellen nachmittags geschlossen. Und in Rochdale gab es schon damals fast keine anderen Lebensmittelläden, als diejenigen der beiden Konsumvereine, von denen sich — charakteristisch für das englische religiöse Leben — der eine vom anderen nur durch die religiöse Richtung der Angehörigen unterschied (die aber bei beiden Protestanten waren).

Seit jener Zeit haben das „early closing" und der „half holiday" große Fortschritte gemacht. In den höheren Einkommensklassen auch die Verbreitung des „week-end". Man geht schon am Sonnabend Morgen aufs Land oder an die See, und kehrt erst am Montag, oder noch später, wieder heim. Da das Wirtschaftsleben aber nicht immer stillstehen kann, wenn der Engländer „stillsitzen" bezw. Sport treiben möchte, so muß — richtiger mußte — der German clerk aushelfen, der in bezug auf Sport, half-holiday und early closing nicht so verwöhnt war, und daher auch arbeitete, wenn der englische clerk durchaus seinen match mitmachen mußte. Schon 1887 klagte mir der deutschgeborene Chef eines großen englischen Handelshauses in Nottingham, daß ihm in solchem Falle seine englischen Angestellten davonliefen, selbst wenn überseeische Einkäufer da waren. Der German clerk aber zog sich durch seine größere Anspruchslosigkeit den Haß seiner englischen Kollegen zu. Sie betrachteten ihn als Verdränger. Und wenn die Chefs ihn auch, wegen seiner größeren Verwendungsfähigkeit, bevorzugten, sahen sie, die ja derselben Gesellschaftsklasse angehörten, wie ihre Angestellten, doch mit Unruhe auf die Herabdrückung ihres „standard of life". So kam zum Konkurrenzneid der „captains of industry" gegenüber dem Aufschwung des deutschen Außenhandels, der Konkurrenzneid der Angestellten gegenüber dem deutschen

Wettbewerb im eignen Lande. Beide aber hatten ihre gemeinschaftliche Quelle in der Bequemlichkeit, die der jahrzehnte lang anhaltende, fast konkurrenzlose leichte Verdienst erzeugt hatte; und es ist doch viel einfacher — wir Juden wissen durch die Jahrhunderte hindurch ein Lied davon zu singen — den Konkurrenten totzuschlagen, als es ihm an Mühe, Aufmerksamkeit und Energie gleich zu tun. So entstand der Deutschenhaß in England, wie der Judenhaß in Deutschland auch entstanden ist, und wenn heute in England die Forderung erhoben wird, Jahrzehnte lang keine Deutschen ins Land zu lassen, nichts von Deutschen zu kaufen und den deutschen Außenhandel unmöglich zu machen, so ist das nur die Übertragung der in Deutschland zuerst ausgegebenen Parole: „kauft nicht bei Juden". Auch hier ist man versucht zu sagen: „Jeder wird gestraft mit dem, womit er gesündigt hat" (מדה כנגד מדה).

Diese Entwicklung war unschwer vorauszusehen. Ich habe die Gewohnheit, wenn ich es für wünschenswert halte, ein Thema einmal öffentlich zu behandeln, einen Umschlag herzunehmen, auf den ich es schreibe, und in dem ich alles diesbezügliche Material sammele. Schon Jahre vor dem Kriege habe ich solchen Umschlag mit der Aufschrift angelegt: „Englische Faulheit Deutschlands Gefahr". Ich habe mir diesen Umschlag eben hervorgeholt. Zu dem Worte Faulheit ist eine Anmerkung gemacht: „Auch Faulheit im Lernen von Sprachen, insbesondere der deutschen, wodurch wenige inspirierte Zeitungen selbst den Staatsleitern über deutsche Zeitungen und Ansichten das Unglaublichste vorlügen können — und sie müssen es glauben". Und von dieser Möglichkeit ist vor dem Kriege der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Dieser hätte nicht herbeigeführt werden können, wäre in England nicht systematisch gegen die Vorschrift gesündigt worden: „Ihr sollt einander nicht belügen". Nachdem dies aber einmal geschehen ist, müssen wir bei Beurteilung der englischen Volksstimmung berücksichtigen, in welchem Lichte dem englischen Volk das deutsche und die Verhältnisse

in Deutschland gezeigt worden sind. Wir kommen gleich im Zusammenhang mit unserem Thema auf diesen Gegenstand zurück und wollen nur erst zeigen, in welchem Zusammenhang auch das Vorstehende mit ihm steht.

Ohne Sabbatruhe keine Freiheit, aber ohne Arbeit kein Leben. Um in Freiheit leben zu können, muß der Mensch erst überhaupt leben. Darum beginnt das vierte Gebot nicht mit der Vorschrift der Sabbatruhe, sondern mit der Vorschrift: „Sechs Tage sollst du arbeiten und dein ganzes Werk verrichten". Es geht nicht an, daß der Mensch nur sein halbes Werk verrichtet. Die Zeiten, von denen der Dichter von den Menschen singt: „Sie liebten und taten weiter nichts mehr, die Erde gab alles freiwillig her" — existierten nur in der Phantasie des Dichters, und wenn heute der A.- und S.-Rat diese Phantasie in die Wirklichkeit übersetzen will, in der Variante: Sie liebten und taten weiter nichts mehr, der AS-Rat gab alles freiwillig her, so stockt das ganze Wirtschaftsleben, und wir können verhungern. Und dann hört alles auf, nicht nur auch die Freiheit, sondern, wie wir's täglich erleben, die Freiheit zuerst. Erst Arbeit, dann Sabbatruhe! Und wenn die Engländer die Ruhetage und Ruhehalbtage über ein vernünftiges Maß hinaus vermehren, dann kommt, wie wir es erlebt haben, ganz von selbst die Angst vor dem Wettbewerb derer, die den Nachsatz des vierten Gebotes vielleicht weniger streng beobachten als sie, aber um so strenger den Vordersatz, kommt die Angst vor den Fleißigen, die das Gebot „sechs Tage sollst du arbeiten und dein ganzes Werk verrichten" ernst nehmen, und dann kommt in dieser Angst der rettende Gedanke: schlagt sie tot, die Hunnen, die unsre schöne Ruhe stören, und wenn sie nicht totzuschlagen sind, laßt sie verhungern![1])

Das alles natürlich „zur höheren Ehre Gottes". Wir Deutschen haben uns während des Krieges häufig daran ge-

[1]) Siehe: R. E. May: „Deutschlands Einfuhrbedarf an Nahrungsmitteln"; Deutsche Medizinische Wochenschrift 1919, No. 13.

stoßen, daß England das Völkerrecht und die Rechte der kleinen Staaten verletzt hat. Dem englischen Volke gegenüber sind diese Handlungen aber immer damit gerechtfertigt worden, daß es gelte, mit diesen Mitteln dahin zu wirken, daß ein Feind besiegt werde, der das Recht verletzt habe und eine Gefahr für das Recht überhaupt, ja, der typische Vertreter der Gewalt sei. So ist das englische Volk von der ethischen Seite gepackt worden: sein Verhalten sei diktiert von der Erfüllung seiner Mission als Verteidiger und Vorkämpfer der Freiheit.

II.

Im heiligen Lande waren die gesetzestreuen Makkabäer die heldenhaftesten Kämpfer für die Freiheit von fremdem Joch, für die Selbständigkeit der Nation. Zerstreut unter die anderen Völker, der nationalen Selbständigkeit beraubt, konnten die Juden nach außen nicht für die Freiheit wirken. Wenn sie innerhalb des einzelnen Volkes für die Freiheit wirkten, so ist damit noch kein Zusammenhang zwischen irgend einer mosaischen Gesetzeserfüllung und diesem Verhalten erwiesen. Denn, ganz gleich, auf welchem religiösen Boden sie stehen: als Minorität hatten und haben sie immer ein Interesse für freiheitliche Entwicklung.

Aber innerhalb des einzelnen Volkes drängt sich ein Vergleich auf, dessen Resultat mir — zumindest zu einem großen Teil — die Wirkung der jüdischen Sabbatruhe zu sein scheint:

Nach der deutschen Berufszählung vom Jahre 1907 waren von den Erwerbstätigen der drei Hauptberufe (Landwirtschaft, Industrie, Handel und Verkehr) selbständig: bei den Katholiken 21,0 %, bei den Protestanten 22,7 %, bei den Juden 50,1 %. Die Juden sind also in den drei Hauptberufen rund $2^1/_2$ mal so häufig selbständig, als die Angehörigen der beiden christlichen Konfessionen. Der Prozentsatz der Selbständigen unter den jüdischen Erwerbstätigen wird noch viel größer, wenn man auch die „freien Berufe“ mit berücksichtigt, unter denen die Juden viel häufiger selbständig erwerbsfähig sind,

als ihrem Prozentsatz in der Bevölkerung entspricht[1]). Aber auch die Berücksichtigung der freien Berufe zeigt die Erscheinung, um die es sich hier handelt, noch nicht in voller Schärfe. Sie ist durch eine irreführende Rubrizierung der Ladenangestellten und Verkäufer als Arbeiter statistisch überhaupt nicht mit voller Schärfe darstellbar. Die Angestellten sind namentlich bei den Juden nur die Vorstufe zur Selbständigkeit. Das zeigt ja schon der Unterschied der vorstehenden Prozentsätze der Selbständigen. Es kommt für die prinzipielle Beurteilung dieser Erscheinung aber auch gar nicht darauf an, ob der Prozentsatz der Selbständigen bei den Juden drei oder fünf mal so groß ist, als bei den Nichtjuden. Die Notwendigkeit einer Erklärung stellt sich schon bei viel geringeren Unterschieden ein.

Die Tauroh begründet das Gebot der Sabbatruhe (5. B. M., Kap. 5, V. 14) mit den Worten: „damit dein Knecht und deine Magd ebenso ruhe, wie du es von selbst tust". Volkswirtschaftlich ausgedrückt: damit der Unselbständige ebenso ruhen könne, wie der Selbständige es kann. So ist denn unter je sieben Tagen einer, an dem das Abhängigkeitsverhältnis aufhört, an dem auch der Unselbständige sein eigener Herr ist. An diesem Tage lernt er den Wert der Freiheit kennen, lernt sie schätzen und lernt, von der Freiheit den richtigen Gebrauch zu machen: er wird selbständig. Wer das einmal ist, will auch in den anderen sechs Wochentagen kein Knecht mehr sein, will sein eigener Herr werden, „wie du"! Und so ist die Sabbatruhe die Erzieherin zur Selbständigkeit und Freiheit. Daher finden wir bei den Juden — die in ganz anderer Weise die Sabbatruhe begehen, als der Nichtjude den Erholungs- und Vergnügungssonntag — einen mehrfach so großen Drang zur Selbständigkeit, der sich in einem mehrfach so hohen Prozent-

[1]) Näheres hierüber in meiner Arbeit: „Konfessionelle Militärstatistik"; Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1917. Ergänzungsheft VIII, S. 59 und für die folgenden statistischen Ausführungen S. 53/54. Überhaupt liefern die Kapitel IX, X und XI daselbst reiches einschlägiges Material.

satz der Selbständigen geltend macht, dem sie den ihnen mißgönnten Einfluß verdanken, den sie „trotzalledem“ in Staat und Gesellschaft ausüben.

Was die Sabbatruhe vor der Sonntagsruhe — selbst vor der englischen Sonntagsruhe — in erster Linie auszeichnet, ist das Bewußtsein des Ruhenden, daß er gar nicht in die Lage kommen kann, sie zu unterbrechen. So entsteht eine Stimmung, ein geistiger und seelischer Genuß, für den nur die hebräische Sprache einen terminus technicus geprägt hat: „Auneg Schabboth“, ein Gefühl des Zufriedenseins in der Ruhe, das ein jüdisches Gemüt dichterisch zum Ausdruck gebracht hat in der bekannten Erzählung des kleinen Handelsjuden, der die Woche über schwerbeladen mit seinen Waren, seinen Packen auf dem Rücken, über Land geht, um ein paar Mark zu verdienen, am Freitag Nachmittag aber heimkehrt, „seinen Packen und seine Sorgen von sich legt“, und nun am Freitag Abend mit Frau und Kindern am Sabbattisch sitzt, auf dem die Sabbatlichter brennen. Wenn nun die Schabbesfrau nicht bei der Hand ist, und Rothschild jetzt hereinträte und ihn fragte, kann ich dir einen Wunsch erfüllen, was du haben willst, soll geschehen, so würde er antworten: Rothschild, putz mir die Lichter[1]).

Dieses Losgelöstsein von allem, was vor dem „Sabbateingang“ war und nach dem „Sabbatausgang“ wieder sein wird, dieses Zufriedensein mit dem Gegebenen, ist mit Ruhe nicht erschöpfend bezeichnet. Es ist Seelenleben, es ist Freiheit.

Das ist die Stimmung, in der der Mensch die Unabhängigkeit schätzen und lieben lernt, in der er ein Freund der Freiheit wird.

Gewiß, heute pflegt nur ein Teil der Judenheit der Sabbatruhe in diesem Sinne. Groß aber ist unter den Juden noch immer der Kreis derer, die durch irgendwelche Beziehungen verwandtschaftlicher oder freundschaftlicher Art — oft auch nur noch durch einen Sëderabend, dem Feste der

---

[1]) Heine, „Die Bäder von Lucca“, IV.

Freiheit und Selbständigwerdung ihres Volkes — mit der Sabbatruhe alten Gepräges in Beziehung stehen, groß der Kreis derer, bei denen der Freitagabend der Familienabend geblieben ist. Und so hat das Gros der Judenheit auch heute noch den Gewinn von der Idee der Sabbathruhe als Quelle der Selbständigkeit und Freiheit.

III.

Der starke Selbständigkeitsdrang der Juden ist — und war wohl immer, von Vertreibungen abgesehen — einer der Haupthebel ihrer Zerstreuung. Es liegt auf der Hand, daß eine Volkswirtschaft nur für einen verhältnismäßig kleinen Prozentsatz der Erwerbstätigen Raum für eine selbständige Existenz haben kann — ausgenommen in der Landwirtschaft. Da die Juden aber, bis in die neuere Zeit hinein, keinen Grundbesitz erwerben konnten, und ihnen die landwirtschaftliche Erwerbstätigkeit zu einer Zeit, wo sie durchweg noch gesetzestreu waren, in ländlicher Abgeschiedenheit durch die Erfordernisse ihrer Religion so gut wie verschlossen war, so ist es erklärlich, daß sie, bis in die neueste Zeit hinein, nur selten in diesem Berufe anzutreffen sind. Sombart macht ihnen daraus einen Vorwurf — sehr mit Unrecht. Als Volkswirt muß er wissen — und weiß es auch — daß eine Bevölkerung, die seit Generationen der Landwirtschaft entwöhnt ist, für diese überhaupt verloren ist. In Preußen hat man Unsummen für den Versuch ausgegeben, Unteroffiziere, die vor dem Eintritt ins Heer der Landwirtschaft angehörten, in ihr wieder anzusiedeln. Aber die zwölf Dienstjahre im Heere haben genügt, um die Leute für den landwirtschaftlichen Beruf untauglich zu machen. Die Fälle, in denen der Versuch glückte, waren eine so seltene Ausnahme, daß man ihn — kurz vor dem Kriege — wieder aufgeben mußte. Noch erst in der Sitzung des Haushaltungsausschusses der Nationalversammlung vom 29. März betonte Dr. Oertel, der Chefredakteur der „Deutschen Tageszeitung“, bei Besprechung der Frage der Beschaffung von landwirtschaftlichem Siedelungsland: Aus

einem Industriearbeiter könne nicht so leicht ein Bauer werden. Und die Juden sind ja noch nicht einmal Industriearbeiter. Daß die Juden sich sehr wohl zu Landwirten eignen, haben sie nicht nur als Ackerbauvolk im Heiligen Lande, sondern auch viel später noch erwiesen. Noch im siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung waren sie in weiten Gebieten des heutigen Spanien und Frankreich vornehmlich Ackerbauer.

Der Landwirtschaft entwöhnt, finden wir die Juden in neuerer Zeit — von den freien Berufen abgesehen, die ihnen ja auch zum Teil verschlossen waren — hauptsächlich im Handel, und in neuester Zeit auch in der Industrie, erwerbstätig. Mit dem Rückgang des Prozentsatzes der Selbständigen — eine Wirkung der Entwicklung zum Großbetrieb — wurde auch für die Juden das Feld der Betätigung in selbständiger Stellung eingeschränkt. Die Folge war eine starke Abwanderung, namentlich jüngerer Leute, nach Ländern, wo sie noch mehr Aussicht hatten, es zu einer Selbständigkeit zu bringen.

So wirkt der Selbständigkeitsdrang der Juden als Zerstreuungsmittel und trägt wahrscheinlich — in moderner Zeit zweifellos — mehr dazu bei, sie gleichmäßiger unter die Völker zu verteilen, als es die Austreibungen jemals getan haben. Und wo sie hinkommen, da bringen sie ihre freiheitlichen Ideen mit und wirken — schon im Interesse der Minorität, die sie überall bilden — für freiheitliche Entwicklung. Sie ist die Frucht — bei Juden und Nichtjuden —; der Baum, der sie trägt, ist der Selbständigkeitsdrang; der Samen, aus dem dieser erwachsen, ist die Sabbatruhe.

Die Sabbatruhe war auch der Keim der Idee der jetzt von der deutschen Industriearbeiterschaft so stürmisch geforderten „Sozialisierung“. Die Entwicklung zum Großbetrieb hat die Chancen zur Erlangung der Selbständigkeit in der Industrie auf ein Minimum herabgedrückt. Die jetzige Generation der Industriearbeiterschaft ist schon in die abhängige Stellung hineingeboren, aus der es fast kein Entrinnen gibt. Sie war aber auch schon hineingeboren in die Sonntagsruhe, die sie allerdings weniger der Kirche, als den Bemühungen

ihrer politischen Partei verdankt[1]). Aber die Wirkung ist darum doch dieselbe. Am freien Sonntag hat sie die Freiheit vom Joch der „Schlotbarone“ und ihrer Standesgenossen kennen und schätzen gelernt. Da kommt die Revolution und wirft ihr die Macht in den Schoß, die Befreiung vom Joch des Betriebes, die sie bisher nur am Sonntag genossen, auch für die Wochentage zu erzwingen. Bisher war nur der Unternehmer der Herr des Arbeitsprozesses und der Arbeitsbedingungen. Jetzt will die Arbeiterschaft, die bisher nur Objekt des Arbeitsprozesses war, in gleicher Stärke wie der Arbeitgeber mitbestimmen über die Art und Weise, in der sie ihr ganzes Leben zu verbringen hat. Auch der Industriearbeiter will jetzt in den sechs Wochentagen sein, was er seit einer Generation nur am Sonntag ist: sein eigener Herr[2]). Wie das zu verwirklichen ist, darüber zerbrechen sich die Mitglieder der Sozialisierungskommission die Köpfe[3]), aber daß es gemacht werden muß, wenn nicht unsere ganze moderne Kultur zugrunde gerichtet werden soll, darüber sind sie und die besten politischen Köpfe sich einig. Die wirtschaftliche Entwicklung läßt sich nicht zurückschrauben. Es geht nicht an, den Großbetrieb wieder in Atome von Alleinbetrieben aufzulösen. Andererseits aber läßt sich eine Generation, die die Sonntagsruhe genossen hat, nicht mehr an den übrigen Wochentagen als Knechte behandeln, sie verlangt das Mitbestimmungsrecht über ihr Tun und Lassen: „Die konstitutionelle Fabrik“. Wem der Samen der Sabbatruhe aufgegangen ist, der will zur Selbständigkeit gelangen und verlangt nach deren Frucht: Freiheit.

---

[1]) Immerhin darf das Verdienst des Zentrums, insbesondere seines tiefreligiösen Mitgliedes Schorlemer-Alst, um Einführung der Sonntagsruhe nicht unterschätzt werden.

[2]) Man beachte, daß die Sozialisierung der Betriebe am stürmischsten von der jungen Generation der Arbeiterschaft verlangt wird, die schon in die völlige Sonntagsruhe hineingeboren ist.

[3]) Siehe hierzu meinen Aufsatz „Verstaatlichung“ im Märzheft der „Preußischen Jahrbücher“, S. 343 ff.

Diese, bisher nur von Individuen vollzogene Entwicklung, wird jetzt von den Massen und für die Massen verlangt. Sie herbeizuführen, das ist das Problem der Gegenwart. An seiner Lösung hängt das Heil der Zukunft.

Wer der Überzeugung ist, daß die Welt nicht der materiellen, sondern der ideellen Güter wegen geschaffen ist, muß nach Vorstehendem logischerweise zu dem Schluß gelangen, daß am Anfang der Schöpfung die Idee des Sabbat, oder, was dasselbe ist, die Idee der Freiheit steht („Das Ende des Werkes stand am Anfang des Planes") — allerdings nicht der Freiheit im französischen Sinne, im Sinne der Ungebundenheit, der Liberté, sondern im Sinne der englischen Freiheit: der Freiheit im Gesetz, der Freiheit für die Allgemeinheit und daher auch für die Einzelnen, aus denen sie sich zusammensetzt, und die nur zu erlangen ist in Befolgung des Gesetzes, insbesondere in Befolgung des vierten Gebots.



Probleme der Pentateuch-Exegese.

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XVII.

Vom Schilfmeer bis zum Sinai.

Kapitel 15, 22—18, 27 (Schluß).

Kuenen (l. c. S. 288) macht noch andere Gründe dafür geltend, daß Exod. 16 nicht an der richtigen Stelle steht. Dies soll sofort hinsichtlich der Verse 32—34 ins Auge fallen. Da wird vorausgesetzt, daß es ein Heiligtum gibt und darin „das Zeugnis", d. h. die Lade als Behälter der beiden steinernen Tafeln; ferner daß Aharon die hohepriesterliche Würde bekleidet und Zugang zum Allerheiligsten hat, wo sich die Lade befindet. Dies alles sollte erst am Sinai so angeordnet werden. Kuenen meint daher, Exod. 16 müsse e mente autoris hinter die sinaitische Gesetzgebung verlegt werden, ungefähr wo jetzt Num. 11 steht. — Allein damit, daß man Exod. 16 hinter die sinaitische Gesetzgebung verlegt, ist ja für vv. 32—34 gar nichts gewonnen;

denn die fraglichen Verse können, ebenso wie der folgende v. 35, erst am Schlusse der Wüstenwanderung geschrieben sein, da nur zu dieser Zeit der Befehl ergehen konnte (v. 32): „Ein Omer voll Man bleibe für eure Nachkommen aufbewahrt, auf daß sie das Brot sehen, das ich euch in der Wüste zu essen gab, als ich euch aus dem Ägypten-Lande geführt“. Während der Wüstenwanderung, als ihnen täglich die Mannaspende vom Himmel gegeben wurde, hätte ein solcher Befehl keinen Sinn. Man ist also jedenfalls zu der Annahme gedrängt, daß hier eine Prolepsis vorliegt, indem in diesem Kapitel alles, was zur Geschichte des Manna gehört, bis zum Aufhören dieser Wunderspende erzählt werden sollte. Diese Erzählungsweise steht hier nicht vereinzelt in der Thora. In Gen. 11, 32 wird vom Tode Terahs berichtet, wiewohl dieser erst 40 Jahre nach der später (c. 12) erzählten Wanderung Abrahams nach Kanaan erfolgt war. Ebenso wird Gen. 25, 8 der Tod Abrahams und Gen. 35, 29 der Tod Jizchaks proleptisch berichtet, um die Geschichte dieser Patriarchen abzuschließen und dann erst die anderen Begebenheiten zu erzählen, in denen jene Personen nicht mehr mitwirkend erscheinen.

Noch ein anderer Umstand soll nach Kuenen (l. c.) dafür sprechen, daß Exod. 16 nicht an der richtigen Stelle steht, nämlich die Beziehung auf die Sabbatruhe in den Versen 4 f. und 22—30. Diese Verse sollen zum Aufenthalt Israels in der Wüste Sin, der der Ankunft am Sinai und damit auch der Einsetzung des Sabbats zeitlich vorausgeht, nicht passen. „Sollte“, meint K., „der Erzähler — und gar P., der auf den Sabbat so großen Wert legt — ein so wichtiges Institut schon vor der förmlichen Verkündigung durch Gott in Wirksamkeit gesetzt haben?“ Nur wenn Exod. 16 hinter die sinaitische Gesetzgebung an der Stelle von Num. 11 seinen Platz gehabt hätte, könne v. 23 als Verweisung auf Exod. 31, 12—17 ververstanden werden, womit er שבתון und קדש לי׳ gemein hat. — Indessen ist die Annahme, Exod. 16, 23 nehme auf 31, 12—17 Bezug, unmöglich. Denn nach letzterer Vorschrift wird derjenige, der den Sabbat entweiht, mit dem Tode bestraft (31, 14).

während in 16, 28 f. die Übertreter des Sabbatgesetzes bloß einen gelinden Verweis erhalten; anders als in Num. 15, 36, wo die Entweihung des Sabbats mit Steinigung bestraft wird. Exod. 16 kann also nicht hinter die Gesetzgebung in Exod. 31, 12—17 verlegt werden. Ja selbst, wenn nur bereits der Dekalog offenbart worden wäre, bliebe es unerklärlich, wie die Verletzung eines so wichtigen Gesetzes wie der Sabbat, weiter keine Folge als eine leichte Rüge nach sich gezogen hätte. Daß aber das wichtige Sabbat-Institut schon vor der förmlichen Verkündigung durch Gott am Sinai in Wirksamkeit trat, darf ebensowenig wundernehmen, wie daß z. B. das ebenfalls am Sinai offenbarte Verbot: „Du sollst nicht morden!“ schon seit der Zeit Noahs der ganzen Menschheit von Gott geboten wurde (Gen. 9, 5 f.), und daß die Übertretung des ebenfalls im Dekalog verkündeten Verbots: „Du sollst nicht ehebrechen!“ schon in Abrahams Zeiten als ein todeswürdiges Verbrechen galt (Gen. 20, 3). Auch das Verbot des Götzendienstes (das erste des Dekalogs) ist nach Ezechiel 20, 7 bereits in Ägypten dem israelitischen Volke gegeben worden. Was Wunder nun, wenn hier auch das Sabbatgesetz vor der sinaitischen Offenbarung in Wirksamkeit gesetzt wird? Mit Recht macht Knobel geltend, daß hier „der schon bei der Schöpfung angeordnete Sabbat zur Einführung kommen soll“. Wenn jedoch Kuenen dagegen einwendet, daß in der Schöpfungsgeschichte von einem Sabbat-gebot nichts zu finden sei, so ist dies zwar richtig; dennoch aber steht das bei Gelegenheit der Mannaspende verordnete Sabbatgebot im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte.

Mit Recht bemerkt Hirsch zu v. 26: „Das Manna war täglich eine neue Schöpfung, es widerspräche dem Begriff des שבת, wenn an ihm etwas neu entstände“. Deshalb sagt auch Moses zum Volke (vv. 25, 26): „Heute ist ein Sabbat des Ewigen, heute werdet ihr es nicht auf dem Felde finden .... Am siebenten Tag ist Sabbat, an ihm wird nichts (d. h. entsteht nichts)“. Es hätte ja genügt, dem Volke das Hinausgehen zum Sammeln zu verbieten. Allein es wird besonders betont, daß sich beim Manna-Wunder allwöchentlich der Sabbat der Welt-

schöpfung vor aller Augen sichtbar zeigen wird, indem die an den sechs Wochentagen wirkende Wundertätigkeit Gottes am Sabbat eingestellt wird.

Nach der Überlieferung im ältesten Midrasch (der Mechilta) zu Exod. 15, 25 war unter dem „Gesetz und Recht", das Gott dem Volke Israel zu Marah gegeben, auch das Sabbat-Gesetz enthalten. Nach der Erklärung des Ramban sind in 15, 25 soziale Verordnungen zu verstehen, die während der Wüstenwanderung zu beobachten waren, ebenso wie Josua nach der Eroberung und Verteilung des Landes Kanaan dem Volke in Sichem Satzungen und Rechte gab, die die sozialen Zustände in den neu erworbenen Wohnsitzen regeln sollten (Jos. 24, 25). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß zu dem „Gesetz und Recht" in 15, 25 auch das Sabbat-Gesetz gehört. Nach sechs Tagen der beschwerlichen Wanderung durch die Wüste sollte am siebenten Tage geruht werden. Gehört ein solches Gesetz schon an und für sich zur sozialen Ordnung, so ist auch darin, wie Hirsch zur Stelle bemerkt, die Anerkennung der Gottesherrschaft, der Unterordnung des Menschen unter Gott, als dem Weltschöpfer und dem Gesetzgeber der Menschheit, enthalten. So darf es nicht mehr auffallen, daß in 16, 5 der Sabbat als bekannt vorausgesetzt wird. Es liegt sonach auch nicht der Schatten von einem Grunde vor, die Erzählung über das Manna in das zweite Jahr nach dem Auszuge aus Ägypten zu verlegen. Der Bericht gehört, wie es schon die Natur der Sache mit sich bringt, an den Anfang der Wüstenwanderung.

Wellhausen glaubte, noch mehrere Dubletten in c. 16 gefunden zu haben. Allein Kuenen l. c. 285 f. und Eerdmans (III 47 f.) haben bereits überzeugend nachgewiesen, daß bei genauer Betrachtung der betreffenden Stellen dort kein Widerspruch besteht. Hier sei bloß bezüglich des Verses 35 eine Bemerkung hinzugefügt. Dillmann und Bäntsch glauben, es seien da zwei verschiedene Angaben über die Zeit, während der die Israeliten das Manna aßen, zu finden, die aus zwei voneinander abweichenden Quellen herrühren. „Nach der einen (J) dauert der Mannagenuß bis zu der Zeit, wo Israel in ein

bewohntes Land kam, was nicht gerade Palästina zu sein braucht; nach der anderen (P), bis es an die Grenze Kanaans gelangte. Letzteres stimmt zu Josua 5, 12" (so Bäntsch). — Diese Ansicht vergißt zu erklären, was den Redaktor bewogen hat, solche zwei angeblich sich widersprechende Angaben nebeneinander zu stellen. Es ist daher mit den Kommentaren (Ibn-Esra, Seforno) zu erklären, daß im Transjordanlande das Manna nur so weit fiel, als die Produkte des Landes zur Ernährung des ganzen Volkes nicht hinreichten, und erst im Lande Kanaan hörte es gänzlich auf. Josua 5, 12 berichtet ferner, daß das Manna erst dann ganz aufhörte, nachdem sie am zweiten Tage des Pesachfestes (an dem das Erstlings-Omer dargebracht wurde, Lev. 23, 11) vom neuen Ertrage des Landes essen durften. Dies konnte hier in Exod. nicht stehen, weil die Thora nur die Geschehnisse bis zum Tode Moses erzählen will.

Auch in c. 17 halten die Kritiker v. 2 als eine Dublette zu v. 3, der mit שָׁם auf v. 1 Bezug nimmt und diesen fortsetzt. Indessen ist aus den Worten: „Was hadert ihr mit mir, was versucht ihr den Ewigen?", die Mose in v. 2 zum Volke spricht, zu schließen, daß die Wassernot nur zu befürchten, aber noch nicht eingetreten war, und das Volk durch seinen Hader nur Gott versuchen wollte. Aus v. 6 ist zu ersehen, daß der Felsen, aus dem Gott das Wasser spenden wollte, nicht in Refidim, sondern in der nächsten Station, zu Choreb, sich befand (wo Israel längere Zeit verweilen sollte). Israel sollte sich bis dahin mit seinem kargen Wasservorrat begnügen und auf Gott vertrauen, daß er ihm in der äußersten Not beistehen werde. Dies hatte Mose durch seine Zurechtweisung dem Volke angedeutet, daß es bis zum Eintreffen der göttlichen Hilfe Geduld habe. Anfangs hatte sich auch das Volk dadurch beruhigen lassen. Als sich aber שָׁם dort, in Refidim, bevor man zur nächsten Station aufbrach, der Durst nach Wasser beim Volke derart einstellte, daß dasselbe erneut zu murren anfing, und Mose fürchten mußte, vom Volke gesteinigt zu werden, wenn nicht sofort Hilfe einträte, da flehte er zu Gott um schleunige Rettung. Gott sprach darauf, Mose solle dem Volke bis nach

Choreb voranziehen und einige von den Ältesten mitnehmen, damit sie sähen, daß Gott bereits das Wasser für Israel bereitet hatte, und zwar nicht eine natürliche Quelle, sondern einen wunderbaren Brunnen, den Moses Wunderstab aus dem Felsen hervorbrachte.

Der Doppelname „Massa und Meriba" hat ebenfalls neueren Kritikern den Anlaß geboten, eine Komposition unserer Erzählung aus zwei Quellen anzunehmen. „In v. 7 sind zwei Varianten, eine Massa- und eine Meribaerzählung, verbunden", meint Holzinger S. 55. Mit Recht entgegnet Eerdmans (S. 54): „Demgegenüber sei bemerkt, daß v. 7 keine Fugen aufweist; der Name des Ortes wird genannt Massa und Meriba." — Daß an späteren Stellen (Deut. 6, 16; 9, 22) der Ort bloß „Massa" heißt ohne „Meriba", erklärt sich einfach dadurch, daß inzwischen ein wichtiges Ereignis (Num. 20, 1 ff.) vorgefallen war, infolgedessen noch ein anderer Ort als „Meriba" bezeichnet wurde. Damit man nicht (wie es von den Kritikern wirklich geschieht) die beiden Vorgänge für identisch halte, wurde der Ort des ersten Ereignisses bloß „Massa" genannt. Trotzdem wird noch das andere „Meriba" zur Unterscheidung von ersterem „Meribath Kadesch" genannt (Num. 27, 14; Ez. 47, 19; 48, 28). Für unsere Örtlichkeit ist aber der Name „Massa" schon deshalb besonders bezeichnend, weil er die Sünde Israels in Erinnerung bringt, wovor Mose besonders warnt mit den Worten: „Ihr dürft den Ewigen, euren Gott, nicht versuchen, wie ihr ihn in Massa versucht habt" (Deut. 6, 16). Israel sollte beim Einzuge in Kanaan nicht Gott versuchen, ob er in ihrer Mitte ist (vgl. m. Kommentar das.).

In der Erzählung über den Krieg mit Amalek (17, 8—16) hat Eerdmans daran Anstoß genommen, daß hier in v. 9 Josua als eine bekannte Persönlichkeit auftritt, während er erst in Exod. 24, 13 als Josua, der Diener Moses, eingeführt wird. Allein daß ein Mann ohne nähere Charakterisierung angeführt wird, zeigt das Beispiel von Chur, der hier in v. 10 und weiter in 24, 14 als eine bekannte Persönlichkeit auftritt, ohne daß bisher von ihm die Rede war. Dies beweist gerade die

Authentie des Pentateuchs. Mose spricht zu seinen Zeitgenossen, denen er nicht erst zu sagen brauchte, wer Chur war. Die Nachwelt konnte aus Exod. 31, 2 erfahren, daß Chur dem Stamme Juda angehörte und der Großvater des gottbegnadeten Künstlers Bezalel war. Noch weniger fand es die Thora für nötig, hier Josua als den Diener Moses einzuführen, da der ihm hier erteilte Auftrag nichts mit dieser seiner Eigenschaft zu tun hat. Anders ist es der Fall in 24, 13, wo er gerade als Diener Moses letzteren bei seinem Aufstieg auf den Sinai begleitete. Trotzdem erfahren wir sowohl dort als in 33, 11, als in Num. 11, 28 nicht, daß Josua dem Stamme Ephraim angehörte. Dies erzählt uns die Thora erst in Num. 13, 8, wo er als Repräsentant des Stammes Ephraim unter den Kundschaftern erscheint. Dies beweist, daß die Thora überall nur die von ihr als nötig erachteten Eigenschaften von Personen angibt. Man könnte auch annehmen, daß unsere Erzählung über den Amalek-Krieg bereits vor ihrer Aufnahme in die Thora in einem anderen Buche verzeichnet war, wenn Ibn-Esra Recht hätte, daß unter בספר in 17, 14 ein damals bekanntes Buch, etwa das ספר מלחמות ה׳, verstanden wird. Dort mag bereits vorher von Josua die Rede gewesen sein (vgl. auch Targum Jon.). Indessen ist diese Annahme, wie gezeigt, unnötig, und man kann mit Ramban das בספר auf die Thora beziehen.

Man fand es ferner auffällig, daß nach Num. 13, 16 Josua erst in Kadesch, als er unter den Kundschaftern auszog, diesen Namen erhielt, vorher aber Hosea hieß, während er hier schon beim Kriege mit Amalek mit dem Namen Josua benannt wird. Allein in Num. 13, 16 wird keineswegs gesagt, daß Mose dem Hosea erst jetzt den Namen Josua gegeben habe. Vielmehr ist der Vers, wie schon Keil dort bemerkt, so zu verstehen: „Dies sind die Namen, welche die ausgesandten Kundschafter in den Geschlechtsregistern führten; den Hosea aber nannte Mose Josua“. Diesen Namen hatte er ihm, nach Raschbam, bereits früher gegeben, als er ihn zu seinem Diener erkor, wie auch Pharao dem Joseph und Nebuchadnezar dem Daniel beim Eintritt in ihren Dienst einen neuen Namen gaben. An früheren

Stellen brauchte dies nicht bemerkt zu werden, da er dort nur als Josua, unter welchem Namen er in der Geschichte bekannt geworden, angeführt wird. In Num. 13, 16 dagegen, wo er vorher mit seinem genealogischen Namen Hosea genannt war, mußte angegeben werden, daß dieser Hosea von Mose den Namen Josua erhalten habe.

Über die Zeit der Ankunft Jithros (c. 18) werden in der Mechilta und im Talmud (Sebachim 115 und Jerusch. Megilla I) zwei Ansichten ausgesprochen: nach der einen kam er vor der Gesetzgebung am Sinai, nach der anderen erst nach der Gesetzgebung. Ibn-Esra entscheidet sich für letztere Ansicht und meint, die Erzählung wurde deshalb hierher gesetzt, um Israel zu lehren, daß es die Keniter, die mit Amalek zusammenwohnten, nicht befehde, da dieses Volk den Israeliten Wohltaten erwiesen hat (vgl. 1. Sam. 15, 6). J. E. beweist dies aus v. 5 (Berg Gottes), v. 16 (Satzungen und Lehren Gottes); ferner Deut. 1, 10 ff. — Auch Raschbam (zu v. 13) meint, Jithro sei erst nach der sinaitischen Gesetzgebung gekommen und erklärt die Antizipation unseres Berichtes dadurch, daß die Thora in den Gesetzes-Abschnitten keine Unterbrechung eintreten lassen wollte. Doch ist gegen diese Ansicht bereits von Ramban mit Recht eingewendet worden, daß dann Mose dem Jithro auch von der wunderbaren Offenbarung Gottes am Sinai erzählt hätte. Außerdem wäre es höchst auffällig, daß Mose seine Frau und seine beiden Söhne während der Gesetzesoffenbarung beim Schwiegervater gelassen hätte. Ramban hält daher die erste Ansicht für richtiger, wonach die Ankunft Jithros noch vor der sinaitischen Gesetzgebung stattgefunden hätte. Er hat aber nicht alle dieser Ansicht entgegenstehenden Bedenken gehoben. Es ist daher eine dritte Ansicht vorzuziehen, wonach Jithro zwar vor der sinaitischen Gesetzgebung bei Moses angekommen war, jedoch die Ausführungen der Ratschläge Jithros (vv. 24—26) und dessen Heimreise (v. 27) erst später nach der Gesetzgebung vorgefallen seien, wie dies Deut. 1, 10 ff. zeigt. (Über Num 10, 29 ff. vgl. Band IV, S. 178)[1]). In der kurzen Zeit zwischen

[1]) Noch besser dürfte mit der Mechilta und Raschi schon von v. 13 an die Erzählung in der Zeit nach der Gesetzgebung spielen, nachdem

dem Kriege gegen Amalek und der Gesetzgebung am Sinai (es waren nur einige Tage (vgl. 16, 1; 27; 17, 9 u. 18, 13)) konnte auch die Organisation, die Jithro vorgeschlagen hatte, nicht durchgeführt werden. Es wird nur in Exod. 18 alles berichtet, was mit dem Besuche des Schwiegervaters Moses zusammenhängt. Ähnlich ist die Erzählungsweise in c. 16 beim Manna. Ebenso erklären Luzzatto und Malbim. Der Berg Gottes, der als Lagerort Moses in v. 5 genannt wird, ist der Choreb, an dem Moses mit einem Teil der Ältesten bereits angelangt war (17, 6). Die Satzungen und Lehren, die Mose dem Volke (nach 18, 16) zu verkünden hatte, sind die zu Mara offenbarten (15, 25 f.). — Hiermit dürfte die Behauptung mancher Exegeten, wonach Exod. 18 nicht an der richtigen Stelle stehen soll, erledigt sein.

Die Kritiker meinen ferner, 18, 2 stehe im Widerspruch mit 4, 20. Nach letzter Stelle, die J angehören soll, habe Mose Weib und Kinder mit nach Ägypten genommen, während er dieselben nach unserer Erzählung (E) in Midjan zurückgelassen hätte. R soll diesen Widerspruch durch die Worte אחר שלוחיה ausgeglichen haben. Allein nichts ist natürlicher als die Annahme, Mose habe seine Angehörigen wieder nach Midjan zurückgesendet, entweder, wie Ramban annimmt, nach dem Vorfall in der Nachtherberge (4, 24 ff.) oder, was wahrscheinlicher ist, nach dem anfänglichen Mißlingen seines Unter-

---

Mose bereits mit den zweiten Tafeln vom Sinai herabgekommen war. ממחרת ist dann mit Ramban von einer späteren Zeit zu verstehen. Wird doch auch מחר oft in der Bedeutung „später“, „in der Zukunft“ gebraucht (Gen. 30, 33; Exod. 13, 14; Deut. 6, 20; Jos. 4, 6 u. a.). Wenn nun auch מחרת sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt, so kann das reiner Zufall sein, und wir können ohne Bedenken ויהי ממחרת mit „und es geschah in der Folgezeit“ übersetzen. Alles Auffällige in der Erzählung vv. 13—27 findet hierdurch eine befriedigende Erklärung. Auch der Umstand, daß in diesen Versen nicht mehr, wie vorher, der Name יתרו vorkommt, sondern stets nur „der Schwiegervater Moses“ genannt wird, dürfte sich dadurch erklären, daß Moses Schwiegervater, nachdem er sich zum Gotte Israels und zu seinem Gesetze bekannt hatte, den Namen „Jithro“, den er als Priester eines heidnischen Kultus geführt (s. oben IV, S. 178), abgelegt hatte.

nehmens, als Pharao die Bedrückung Israels noch vermehrte, und Mose Gefahr für sein Weib und seine Kinder befürchtet haben mochte. Nach letzterer Annahme erklärt es sich einfach, warum dies nicht schon oben erzählt wird, da es unpassend erschien, die Befreiungsgeschichte durch Erzählung dieser unwichtigen Begebenheit zu unterbrechen. Es wird daher nur hier gelegentlich mitgeteilt, wie dies auch bezüglich einer anderen Begebenheit in Num. 12, 1 geschieht. Nach R. Josua in der Mechilta bedeutet שלוחים hier Ehescheidung (wie in Micha 1, 14) durch einen Scheidebrief. Es mag danach Mose in jener gefahrvollen Zeit seine Ehe formell gelöst haben. War es doch nach unseren Weisen noch in späterer Zeit Brauch, die Ehe zu lösen, wenn man in den Krieg zog. Zippora wird dennoch אשת משה genannt, weil die Scheidung nur eine formelle war, mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß die Frau wieder zurückkehren sollte, wenn Mose seine Sendung glücklich ausgeführt haben wird. Hat שלוחים hier, was sehr wahrscheinlich ist, diese Bedeutung, so enthalten die beiden Worte א' ש' eine Tatsache, die gewiß nur der ursprüngliche Erzähler, nicht ein R berichtet haben kann.

Als vollständig mißglückt kann der Versuch der Kritik, Exod. 18, 1—12 auf die beiden Quellen J und E zu verteilen, erklärt werden, wozu sie durch ihre Theorie genötigt wurde. Danach wäre z. B. v. 1a aus E und v. 1b aus J entnommen. Was aber hätte R veranlaßt, die zweite, nichts neues darbietende Vershälfte aus einer anderen Quelle herbeizuziehen? V. 10b sieht Holzinger als eine Dublette von 10a an; nach Bäntsch sieht 10b fast wie eine Variante zu 10a aus. Allein bereits Ibn-Esra, Ramban, Malbim u. a. erklärten, daß der erste Halbvers („der euch gerettet hat") zu den Führern des Volkes (Mose und Aharon) gesprochen ist, deren Leben stets bedroht war; im zweiten Halbvers dankt Jithro Gott, „daß er das Volk aus dem Joche Ägyptens befreit hat". Da nun in unserem Abschnitt die Gottesnamen J und E promiscue gebraucht werden und „jeder Versuch, das Kapitel zu zerlegen, an dem geschlossenen Zusammenhang der Erzählung scheiterte,

so beweist dies nach Eerdmans, daß die Gottesnamen nicht auf zwei Quellen zurückgehen können, und zeigt, daß die JE-Theorie nicht imstande ist, das Hexateuchrätsel zu lösen“.



Die Juden in Rußland und Polen.

Ein Ausblick aus der Vogelschau auf ihre Geschichte und Kultur.

Von Prof. Israel Friedländer-New-York.

(Schluß.)

Niedergang des polnischen Judentums.

Das innere Leben der polnischen Judenheit überschreitet genau so wie ihre äußere politische und gesellschaftliche Entwickelung seinen Höhepunkt im sechzehnten Jahrhundert. Das folgende Jahrhundert bezeichnet den Beginn seines Niederganges. Den Wendepunkt stellt wieder das verhängnisvolle Jahr 1648 dar, das dem äußeren Gedeihen der Juden Polens einen so furchtbaren Schlag versetzte. Während des trauervollen Jahrzehnts, das mit diesem Jahre begann, wurden fast 700 jüdische Gemeinden, meistens im Südwesten, in Wolhynien, Podolien und der Ukraine vernichtet, und mit ihnen wurden zahllose Jeschiboth und andere Stätten der polnisch-jüdischen Kultur zerstört.

Die seelische Wirkung dieser feindlichen Verfolgungen war für die polnische Judenheit noch größer als die körperliche. Eine schwarze Wolke der Entmutigung senkte sich auf den geistigen Horizont der polnischen Judenheit, in schmerzlichem Gegensatz zu dem Glanze in den Tagen des Glückes. Was sich im sechzehnten Jahrhundert nur in schwachen Umrissen gezeigt hatte, trat in der Folgezeit in deutlicher Ausprägung in die Erscheinung. Die jüdische Mystik, die vorher ein heilsames Gegengewicht gegen die allzu ausschließliche Verstandesherrschaft gebildet hatte, entartet nun zur sogenannten „praktischen Kabbala“ mit ihrem finstern Geist der Askese und des Aberglaubens.

Die erbarmungslosen Verfolgungen und die qualvollen Ritualmordanklagen des siebzehnten Jahrhunderts breiten über das Leben der polnischen Juden das Leichentuch des Trübsinns. Die frühere Freude am Dasein macht schwermütigen Jenseitsgedanken Platz. Das Denken des Volkes wendet sich von der Welt der Wirklichkeit ab, die für sie in Wahrheit ein Tränental war, und verliert sich in die unbekannten Räume der Welt jenseits des Grabes. Die Literatur dieses Zeitabschnitts spiegelt diesen Gemütszustand wieder; sie ist voll von Betrachtungen über das Leben nach dem Tode, über Hölle und Paradies (meistens über die erstere) oder über die geheimnisvollen Kräfte, die den Menschen auf dieser Erde heimsuchen, wie Dämonen, böse Geister, Zauberer, Amulette und so weiter. Wir besitzen Zeugnisse von verschiedenen polnischen Juden des siebzehnten und achzehnten Jahrhunderts, die bitter darüber klagen, daß kein Teil der Judenheit abergläubischen Vorstellungen und Übungen so ergeben sei wie die Juden ihres eigenen Landes, wenn man auch gerechterweise nicht vergessen darf, daß dieselbe Charakteristik auf Polen im allgemeinen zutrifft, wo man noch im Zeitalter der französischen Encyklopädisten Hexen auf dem Scheiterhaufen verbrannte.

Die autonome Organisation der polnischen Judenheit verfällt immer mehr und mehr, teils durch die feindselige Gesinnung der Regierung, teils durch die inneren Mächte der Zersetzung, bis sie im Jahre 1764 ihren Todestoß empfängt. Mit dem Zusammenbruch der jüdischen Selbstverwaltung wird nun das polnische Talmudstudium, das bei aller seiner geistigen Zuspitzung doch niemals den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verloren hatte, des lebenspendenden Atems des praktischen Lebens beraubt und erstarrt nach und nach zu lebloser Kasuistik. Die polnische Geistestätigkeit artet in Scholastik aus. Die Pilpul-Methode, ursprünglich als ein geistiges Anregungsmittel angewandt, wird zur Disputierkunst und theoretischen Spielerei, die das ganze Wesen des polnischen Juden beeinflußt und ihren Stempel selbst seiner Ausdrucksweise und seinen Handbewegungen aufprägt.

Je mehr die Feindseligkeit der Außenwelt an Heftigkeit und Umfang zunimmt, desto mehr zieht sich der polnische Jude in die schützende Schale seines Innenlebens zurück. Das Talmudstudium wird für ihn eine Art Gasmaske, die ihm ermöglicht, in dumpfiger Luft zu atmen, aber auch bei ihm die Wirkungen einer künstlichen Atmung, unnatürliche Heiterkeit und hohe Anspannung der Nerven, hervorruft. Trotz aller Einflüsse der kabbalistischen Mystik wächst das Verstandesmäßige beim polnischen Juden, wenn man so sagen darf, auf Kosten seines Gemütes. Während in der klassischen Periode der rabbinischen Überlieferung das Wahrzeichen des jüdischen Ideals in dem „guten Herzen“ erblickt wurde (Sprüche der Väter II, 13), gilt jetzt dem polnischen Juden als bewundernswürdigste Eigenschaft „a guter Kopf“ oder „an offener Moiach“. Diese Überschätzung der Verstandestätigkeit führt zur Streitsucht, Unaufrichtigkeit und zu geistigem Protzentum. Das ist eben das Schicksal jeder Pflanze, die von ihrem Boden losgelöst und ihrer natürlichen Entwickelungsbedingungen beraubt ist.

Geistige Wiedergeburt in Litauen.

Wohl schlummerten noch ungeheure geistige Kräfte in der polnischen Judenheit, aber ihre Entwickelung und ihr Niederschlag wurden in ein anderes Flußbett geleitet und schlugen in derselben Zeit eine ganz andere geographische Richtung ein. Aus dem Südwesten, der am grausamsten unter den Verheerungen der Kosaken und ihrer Nachfolger gelitten hatte, wendet sich die polnisch-jüdische Kultur nach dem Nordwesten, nach Weißrußland und besonders nach Litauen, wo sie noch einmal in alter Schönheit emporblüht. Diese Wiedergeburt findet ihre Verkörperung in Rabbi Elia von Wilna (1720—1797), dem die Liebe des Volkes und die Bewunderung der Schüler den ehrwürdigen und lange schon erloschenen Titel eines Gaon verliehen hat, in jener einzigartigen Persönlichkeit, die als die Inkarnation von Thora und Aboda erscheint, die wie in einem Brennpunkt die ruhmreichen Über-

lieferungen der polnisch-jüdischen Kultur vereinigt, ohne die Auswüchse, die ihre Schönheit in späterer Zeit beeinträchtigten.

Der Einfluß des Wilnaer Gaon, der im Zeitalter der Scholastik aus sich heraus Forschungsmethoden schuf, die heute noch die moderne jüdische Wissenschaft anwendet, wurde von seinen Schülern fortgesetzt, besonders von Rabbi Chajim Wolosziner, der dieser Richtung im Jahre 1803 in der Jeschiba zu Woloszin — daher sein Beiname — eine bleibende Stätte bereitete. Die Woloisziner Hochschule, die zuerst Vorbilder im Geiste des Gaon erzog, wurde bald ein berühmter Sitz der Gelehrsamkeit, der bis auf unsere Zeit die geistige Kraftquelle der litauischen Judenheit geblieben ist, die nicht nur ein Schar talmudischer Berühmtheiten sondern auch ganz im Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Zweck einige der führenden Geister in der modernen jüdischen Bewegung aussandte.

Diese Überlieferungen, vom Gaon zu neuem Leben erweckt, sind von der Judenheit Litauens bis auf unsere Tage aufrechterhalten worden, und sie haben ihr ein untilgbares Gepräge aufgedrückt, die sie von der übrigen russisch-polnischen Judenheit scharf unterscheidet. Die heutigen litauischen Juden sind die Erben der polnischen Juden des sechzehnten Jahrhunderts. In mehr als einer Hinsicht können die litauischen Juden oder die „Litwaks“, wie man sie in Rußland nennt, als die „Schotten“ der polnischen Judenheit bezeichnet werden. Sie zeigen die gleiche Rührigkeit und Tatkraft, den gleichen Unternehmungsgeist, die gleiche „Pfiffigkeit“, die gleiche Vorliebe für philosophische und theologische Forschungen. Endlich sind die litauischen Juden zweifellos die besten Bibelkenner unter den Juden Rußlands.

Mystische und messianische Strömungen.

Eine wesentlich andere Entwickelung des polnischen Judentums bereitete sich im Südwesten, in Wolhynien, Podolien und in der Ukraine vor. Sie war teilweise durch geschichtliche Umwälzungen veranlaßt, durch die Zerstörung der Sitze talmudischer Gelehrsamkeit während der Verfolgungen durch

Chmielnitzki. Aber sie war sicherlich in nicht geringerem Maße durch die starke Hinneigung der Juden des Südwestens nach der Seite des Gemütes hin veranlaßt. Bei ihnen kann man noch heute die Anzahl der jüdischen Männer aus der Zahl der Geigen feststellen, die an den Wänden jüdischer Häuser hängen, und sie haben der Welt einen größeren Prozentsatz musikalischer und anderer künstlerischer Genies geliefert, die dem menschlichen Gemüt Ausdruck und Gestaltung verliehen haben, als irgend ein anderer Teil der Judenheit.

Die tiefe Sehnsucht des Gemütes wurde bei diesen Juden durch die gedanklichen Feinheiten des Talmud, die das Entzücken der übrigen Juden bildeten, unbefriedigt gelassen, und ihr künstlerischer Hang war mit dem bis ins Kleinste vorgeschriebenen, allumfassenden religiösen Pflichtenleben, das nach und nach die Gestalt einer düsteren Askese angenommen hatte, nicht recht vereinbar. Das Studium des Talmud nahm in jenem Teile der Judenheit immer mehr und mehr ab und wurde allmählich das Monopol einer kleinen Zahl von Gelehrten. Die talmudische Logik mit ihrer kühlen und unerbittlichen Vernünftigkeit sagte den südwestlichen Juden nicht zu, deren Herzen überdies noch von den Schrecken wiederhallten, die sie unter den Fäusten der Kosaken erduldet hatten. Nach und nach tat sich ein Abgrund auf zwischen den Wenigen und den Vielen, zwischen dem Talmid Chacham, dem Gelehrten auf der einen Seite, und dem Am Haaretz, dem Ungelehrten auf der anderen Seite, dem Riß nicht unähnlich, der zur Zeit des entstehenden Christentums die Judenheit spaltete.

Diese Lage der Dinge barg in sich den Keim gefahrvoller Folgen für die fernere Entwickelung der polnischen Judenheit und wurde durch die Wendung, die die Ereignisse unter den Juden außerhalb Polens nahmen, noch verschlimmert.

Es ist kein Zufall, daß das Jahr 1648, das den Beginn des großen Umschwungs in der polnisch-jüdischen Geschichte bezeichnet, auch das Jahr ist, in dem der Pseudomessias

Sabbatai Zewi im fernen Türkenlande öffentlich auftrat. Der für Eindrücke leicht empfängliche Sabbataï hatte von den Lippen jüdischer Flüchtlinge, die in großer Zahl vor den Verfolgungen der Kosaken geflohen waren, die blutstarrenden Erzählungen von den Metzeleien und Martern gehört, deren Augenzeugen sie gewesen waren, und er erblickte in diesen Gräueln ein unverkennbares Zeichen der nahenden Erlösung des jüdischen Volkes.

Mit nicht geringerer Ungeduld blickten die von den immer mehr anwachsenden Leiden zur Verzweiflung gebrachten Juden Polens auf die längst verheißene Erlösung Israels aus. Sobald sie ihrerseits von dem Auftreten Sabbatais erfahren hatten, schickten sie Sendboten zu ihm, die mit wunderbaren Erzählungen vom Glanze des neuen Erlösers zurückkamen. Der Glaube an Sabbatai Zewi begann sich zugleich mit den von ihm verkündeten Irrlehren im Südwesten reißend zu verbreiten. Ein christlicher Zeitgenosse, der ukrainische Schriftsteller Galatowski, berichtet, daß die Juden seiner Provinz Haus und Hof verließen, in der sicheren Erwartung, sie würden bald auf einer Wolke — die Reise durch die Lüfte ist ein unerläßlicher Bestandteil der volkstümlichen Messias-Vorstellungen — nach Jerusalem geführt werden. Die Ukraine, dem türkischen Reich benachbart und durch enge Handelsbeziehungen mit diesem Lande verbunden, war der rechte Boden für die Verbreitung aller Arten überspannter Lehren, von denen manche direkt auf den Umsturz des Judentums hinarbeiteten. Das Fieber bringt die verborgene Krankheit zutage. Dieses Fieber brach bald offen in der Form der frankistischen Bewegung aus.

Jakob Frank (1726—1791), oder, wie er ursprünglich hieß, Jakob Leibowitsch (Sohn des Leib), war ein polnischer Jude, der während seines Aufenthaltes in der Türkei die Irrlehren in sich aufgenommen hatte, die unter den dortigen sabbathianischen Ketzern im Umlauf waren. Unbekannt mit der talmudischen Bildung seiner polnischen Umgebung setzte er den Talmud ab und ersetzte ihn durch den mystischen Sohar, und durch keine religiösen Grundsätze und durch keinerlei

sittliche Erwägungen gebändigt, lockte er die Massen an, indem er einen Kultus der Sinnlichkeit und Unsittlichkeit aufstellte, der ein starkes Gegengewicht gegen den herrschenden Geist der Askese bildete. Der schlaue Abenteurer, der immer nur für seinen persönlichen Aufstieg Sorge trug, landete schließlich mit einigen Hundert seiner Anhänger am Busen der Kirche; er wurde unter der Gönnerschaft des polnischen Königs mit großer Prachtentfaltung in Warschau getauft.

Die Bewegung der Frankisten berührte nur einen Bruchteil der polnischen Judenheit. Aber sie enthüllte dunkel das innere Sehnen der polnisch-jüdischen Massen, das nach Ausdruck rang. Es war ein Werk der Vorsehung, daß der Frankismus vom Chassidismus verdrängt wurde, der dieses Sehnen zurück in das Bett des Judentums lenkte.

Die Entstehung des Chassidismus.

Israel „der Wundertäter" (Hebräisch Baal-Schem-Tob abgekürzt Bescht, geboren um 1700, gest. 1760), der Gründer des Chassidismus, war irgendwo an der Grenze der Wallachei geboren, während er seine spätere Lebenszeit in den Karpathen in Ostgalizien verbrachte. Er war ein Kind und ein Erzeugnis des Südwestens, jenes selben Südwestens, in dem, wie vorher auseinandergesetzt, geschichtliche Vorbedingungen eine Kluft in der Judenheit geschaffen hatten, nicht unähnlich jener, die beim Beginn der christlichen Zeitrechnung das Judentum zu spalten drohte.

Da der Bescht sowohl dem Gefühl nach als durch die Erziehung oder vielmehr durch den Mangel an Erziehung ein Mann des Volkes war, das er auch durch seine Heilkunst für sich gewann — denn diese Tätigkeit bildete nach dem Volksglauben einen Teil des Berufs eines Baal-Schem-Tob —, so hatte er ein feines Empfinden für das geistige Protzentum und die auf ihre „größere Heiligkeit" pochende Haltung der gebildeten Minderheit der Ukraine. Er fühlte tief die bittere Vernachlässigung und die Versumpfung, in der die Massen durch die höheren Stände erhalten wurden, und er hielt es für seine Pflicht, sein

Los mit den „Zöllnern und Sündern“ zu teilen. Er bestritt mit aller Macht, daß er gekommen sei, zum Gesetze etwas hinzuzufügen oder etwas davon hinwegzunehmen; er wollte nur alte Wahrheiten, die vergessen zu sein schienen, wieder auffrischen. Er kämpfte für die Sache des warmherzigen, lebenspendenden Gemütes gegen die kühle talmudische Vernunftherrschaft seines Zeitalters. Der Chassid oder Fromme galt ihm mehr als der Talmid Chacham oder „knochentrockene“ rabbinische Gelehrte. Er lehrte, daß das heißer Inbrunst entspringende Gebet den Menschen Gott näher bringe als kalte, voraussetzungslose Wissenschaft. Er bekräftigte wieder die Rechte der religiösen Freudigkeit gegenüber dem düsteren Geist der Askese, der sich wie ein Mehltau auf die polnische Judenheit gelegt hatte; die Mahnung des Psalmisten (100, 2): „Dient dem Ewigen in Freuden, erscheint vor seinem Angesichte in Jubel“, war ihm der Ausdruck des wahren Geistes des Judentums. Das Bewußtsein der Sünde, das schwer auf den Massen lastete, die, den Quellen des Judentums entfremdet, nach Erlösung schmachteten, wurde nach seiner Lehre vom Zaddik oder Gerechten, der den Vermittler zwischen Gott und dem Menschen bildet, von ihnen genommen. Und, was noch bedeutsamer war, er selber erschien den Augen des Volkes als die Verkörperung des idealen Zaddik, der durch seine Frömmigkeit und durch seine Persönlichkeit den Menschen Gott näher brachte.

Die Lehre des Chassidismus, so wie sie vom Bescht verkündet wurde, war zweifellos das rechte Heilmittel für die Schäden der Zeit, die zu beseitigen sie sich vorgenommen. Zwar enthielt diese neue Lehre, sich selbst unbewußt, Elemente, die den Riß im jüdischen Leben hätten verewigen und ihn zu einer dauernden Spaltung hätten erweitern können. Zum Glück jedoch waren die Jünger von Israel Baal-Schem-Tob keine Fischer, sondern Gelehrte, nicht Männer der ungebildeten Masse, die den gebildeten Ständen feindlich gesinnt waren, sondern Männer von Bildung, die bereit waren, zu den Massen hinabzusteigen. Seine Nachfolger stellten den Zu-

sammenhang zwischen dem sektirerischen Chassidismus und dem überlieferten Judentum wieder her, indem sie diesen in jenes verpflanzten, indem sie den ungestümen Gießbach der chassidischen Bewegung in den breiten und ruhigen Strom der jüdischen Lehre und Religionsübung leiteten.

In dieser Umbildung fing der Chassidismus als ein Teil und Ausschnitt des rabbinischen Judentums an, sich reißend zu verbreiten. In einer bewundernswürdig kurzen Zeit eroberte er den ganzen Südwesten, wo der Boden für seine Aufnahme wohl vorbereitet war. Er überschwemmte ein wenig später das eigentliche Polen, die jetzige Provinz Russisch-Polen, wo er mit dem jenem Landstrich eigentümlichen Geist des Talmudismus verschmolz, so daß bis in unsere Tage hinein für jenen Teil der polnischen Judenheit der chassidische Gelehrte und der gelehrte Chassid ein charakteristischer jüdischer Typus geblieben ist.

Er drang selbst bis in den Nordwesten vor und verfolgte seinen Weg in die Provinz Weißrußland, an die Grenzen Litauens. Dort aber nahm er unter Anführuug des berühmten Talmudisten und Denkers Rabbi Schneor Salman aus Ladi (1747—1812) bezeichnend genug die geistige Färbung seiner Umgebung an, und bis heute bilden seine Anhänger, die sogenannten Chabad (nach den Anfangsbuchstaben der drei Worte: חכמה בינה דעה, Weisheit, Vernunft, Erkenntnis), sozusagen die Elitetruppe eines mystisch-rationalistischen Chassidismus.

Die einzige Provinz, der es gelang, dem Ansturm der neuen Bewegung zu widerstehen, war Litauen, die Zwingburg des Rabbinismus, wo ihrer Verbreitung Einhalt geboten wurde, ebensosehr durch das angeborene rationalistische Streben ihrer Judenheit wie durch den leidenschaftlichen Widerspruch ihres führenden Geistes, des Gaon von Wilna; und Litauen ist das Bollwerk der „Mithnagdim“ oder der „Gegner“, wie die Gegner des Chassidismus kurz genannt werden, bis auf unsere Tage geblieben.

Die Wirkungen des Chassidismus

Wenn wir aus der Entfernung eines Jahrhunderts, das durch einen grundlegenden Umsturz im Leben der Juden gekennzeichnet ist, einen Rückblick werfen, so müssen wir anerkennen, daß der Chassidismus das Judentum in Polen gerettet hat. Ohne ihn hätte sich das Sehnen des Volkes, das durch die damaligen Bestrebungen des offiziellen Judentums unbefriedigt blieb, einen Ausweg in eine losgelöste Sekte oder in eine fremde Religion, weitab von der breiten Heerstraße der geschichtlichen jüdischen Entwickelung gesucht. Der Chassidismus brachte einen Strahl der Poesie in das graue Alltagsleben der polnischen Juden. Er goß התלהבות Feuer und Begeisterung in die Seelen, die durch die Schläge der äußeren Verfolgung betäubt und durch die abstrakte Logik des talmudischen „Lernens“ erkältet waren. Er setzte die schlichte, warmherzige Frömmigkeit wieder in ihr altes Recht ein, sie, die durch den strengen Begriff der Pflicht. wie er für den polnischen Rabbinismus so bezeichnend ist, vielfach zurückgedrängt war. Er machte das Leben mit all seinem unfaßbaren Elend und Druck nicht nur erträglich sondern auch freudenreich. Er erweckte wieder die alte שמחה של מצוה, die Freude an der Erfüllung des Gesetzes, den Geist des Optimismus und das Zusammengehörigkeitsgefühl, die durch den pessimistischen „Judenschmerz“, die Askese und die Jenseitsrichtung des offiziellen Judentums in Polen getrübt waren. Selbst sein Kultus des „Zaddikismus“, mochte er auch mit so mannigfachen Übertreibungen und Mißbräuchen belastet sein, führte in das Judentum ein, oder vielmehr wieder ein die „Heldenverehrung“ mit der veredelnden Wirkung, die die Bewunderung eines Höheren stets auslöst.

Aber er hatte auch negative Wirkungen und brachte Schäden mit sich, an denen die russische (und galizische) Judenheit bis heute noch krankt. Er betonte den Geist der jüdischen Absonderung, der in dem späteren Teil der polnisch-jüdischen Geschichte, wenn man so sagen darf, nur zu stark betont wurde. Seine Vorliebe für die Forderungen des Ge-

mütes untergrub den Geist der Organisation und Zucht, der für die früheren Entwickelungsstufen des polnischen Judentums so charakteristisch gewesen war. Die Wärme der jüdischen Mystik rief das Fieber des Zaddikismus hervor, mit den mannigfachen schädlichen, ja abstoßenden Seiten, die besonders seiner späteren Entwickelung eigen waren, mit dem aller polnisch-jüdischen Überlieferung ins Gesicht schlagenden Ergebnis, daß die jüdische religiöse Führerschaft in den Besitz einer Kaste erblicher Priester überging.

Und doch, wenn wir alles zusammenfassen, stellte der Chassidismus nicht weniger wie der Rabbinismus ein ursprüngliches Gebilde dar, das sie vorteilhaft vom modernen Judentum unterscheidet. Sie waren in sich geschlossen. Die Juden Polens, zu welchem Lager sie auch gehörten, ob sie Anhänger des verstandesmäßigen Rabbinismus des Nordwestens oder des gemütvollen Chassidismus des Südwestens waren, ihr Leben und ihre Taten waren harmonisch. Um wiederum Carlyle zu zitieren:

> Die Gedanken, die sie hatten, waren die Väter der Handlungen, die sie ausführten, ihre Gefühle waren die Väter ihrer Gedanken; das Unsichtbare und Geistige in ihnen bestimmte das Aeußere und Tatsächliche — ihre Religion, wie gesagt, war das Große, das in ihnen herrschte.

Die Gefahren der Abschließung.

Dieser charakteristische Grundzug ist der Mittelpunkt des polnisch-jüdischen Lebens bis auf unsere Tage geblieben. Der moderne Geschichtsschreiber, der eingedenk der Wandlungen der Zeit, jedes Zeitalter von dessen eigenem Standpunkte aus beurteilt, kann nur auf einen einzigen Fehler hinweisen, dessen sich die polnische Judenheit schuldig gemacht haben mag — aber dieser eine Fehler war verhängnisvoll. Tatsächlich bestand der Fehler nicht in einer positiven Tat, sondern vielmehr in passiver, kurzsichtiger Tatenlosigkeit.

Denn während die Judenheit Polens fest auf einem Flecke blieb, hatte die sie rings umgebende Welt eine grund-

legende Umwandlung erfahren. Die Juden Polens, die mit größerer Beharrlichkeit denn je sich in ihre abgeschlossene Wohnung und an allen in ihr befindlichen Hausrat klammerten, die das leiseste Eindringen von Licht, Luft und Schall von der Außenwelt her ausschlossen, merkten es nicht, daß das ganze Gebäude, von dem ihre Wohnung nur einen Teil bildete, zum Einsturz reif, wankte und sie unter ihren Trümmern zu begraben drohte.

Eine neue Aufgabe wurde der polnischen Judenheit oder vielmehr den wenigen unter ihnen gestellt, die nicht völlig mit Blindheit geschlagen waren: aus der Vereinsamung, die unhaltbar geworden war, hinauszugehen, noch einmal mit dem Strom der Menschheit in Berührung zu kommen und eine neue Grundlage zu suchen, auf der das Judentum und die nichtjüdische Welt den Ausgleich mit einander finden könnten. Die alte judaeozentrische Anschauung des Ghetto, die dem jüdischen Volke seine Stelle abseits von der Menschheit anwies, hatte dem neuen anthropozentrischen Gesichtspunkt Platz zu machen, der dem Judentum seine Stelle mitten in der zivilisierten Welt zeigte. Diese Aufgabe, die eine Revolution des Geistes in sich schloß, die zwar nicht so umfassend, aber nicht weniger umstürzlerisch als jene war, die mit dem Namen des Copernicus verknüpft ist, wurde von der Haskala aufgenommen.

Die Entstehung der Haskala-Bewegung.

Die von der Haskala eingeleitete Bewegung kann nur kurz behandelt werden, weil ihr Prozeß noch nicht vollendet ist und daher die Grenzen eines geschichtlichen Überblicks überschreitet.

Haskala, eine hebräische Übersetzung des deutschen Wortes Aufklärung, war, wie das Wort selbst, ein Erzeugnis „made in Germany.“ In diesem Lande zuerst machte die Abschließung des Ghetto-Judentums der Vereinigung und späterhin der Verschmelzung mit der nichtjüdischen Umgebung Platz. Der Geist der Absonderung war vor dem Auftreten Mendelssohns,

in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, in der deutschen Judenheit ebenso stark wie in Polen. Der Ahnherr des berühmten deutschen Bankhauses Bleichröder wurde auf Veranlassung der jüdischen Obrigkeit aus Berlin ausgewiesen, weil er mit einem deutschen Buch in der Tasche betroffen wurde. Ein anderer damals lebender deutscher Jude, namens Abraham Posner, der die Kühnheit besessen hatte, seinen Bart abzunehmen, wurde durch königlichen Befehl, den die jüdische Gemeinde Berlin von Friedrich dem Großen erwirkte, gezwungen, dies überlieferte Wahrzeichen jüdischer Männlichkeit unberührt zu lassen. Aber mit dem Auftreten Mendelssohns (1729—1786) griff ein schneller Umschwung in den unter der Herrschaft der deutschen Kultur stehenden Ländern Platz.

Zwei Strömungen, die nach ganz verschiedenen Richtungen hin führten, waren bei diesem Anpassungsprozeß zutage getreten, und beide waren die Vorläufer der russisch-jüdischen Haskala. Um bei unserm „anheimelnden" Gleichnis zu bleiben: die Juden des Ghetto verließen entweder ihre Wohnung, indem sie alle ihre Wertsachen und ihr ganzes Mobiliar mitnahmen und auf die Suche nach einem neuen, dem modernen Geschmack und modernen Ansprüchen mehr zusagenden, Heim gingen, oder aber sie ließen ihr Haus mit allem, was darin war, im Stich, lösten ihren Haushalt vollständig auf und gaben sich bei ihren Nachbarn in Kost. Die letztere Alternative wählten die Juden Deutschlands, und sie führte in überraschend kurzer Zeit zu einer radikalen Umwandlung, die in vielen Fällen in völliger Aufsaugung endete.

Mendelssohn, selbst ein strenger Anhänger des geschichtlichen Judentums, bemühte sich, diese Verjüngung des Judentums von innen heraus herbeizuführen. Auf der einen Seite sollte seine Übersetzung der Bibel die Juden von den stehenden Gewässern ihrer Ghetto-Kultur zu der lebendigen Quelle der heiligen Schrift hinleiten. Auf der anderen Seite sollte die in ihrer klassischen Reinheit wieder auflebende hebräische Sprache den Geist und Inhalt der europäischen Kultur der

abseits stehenden Judenheit zugänglich machen. Der „Meassef“, eine mit Unterstützung von Mendelssohn gegründete hebräische Zeitschrift, sollte, wie ihr Name andeutete, in diesem Prozeß jüdischer Verjüngung die „Nachhut“ bilden.

Die Erfolge jedoch waren sehr verschieden von denen, die die Führer der Bewegung wahrscheinlich erhofft hatten. Sowohl die deutsche Bibelübersetzung als auch die neuhebräische Literatur dienten nur als Mittel zu dem Zwecke, die Juden in das Gehege der modernen Kultur zu führen, und sie wurden über Bord geworfen, sobald dieses Ziel erreicht war. Sie waren nur ein Gerüst, das niedergerissen wird, wenn der Bau vollendet ist. Deutschland, die Heimat der hebräischen Renaissance, ging zuerst daran, ein Judentum ohne Hebräisch zu rechtfertigen, und das Land der jüdischen Frommen wurde die Pflanzschule der jüdischen Assimilanten.

Die andere Strömung zeigte sich in dem benachbarten Österreich, in der früheren polnischen Provinz Galizien, in der nicht nur das Judentum der modernen Kultur, sondern auch die moderne Kultur dem Judentum angepaßt wurde. Unter dem Einfluß von Männern wie Krochmal (1785—1840), Rappoport (1790—1876) und kleineren Leuchten trat ein Typus des Judentums in die Erscheinung, der den Erfordernissen der Neuzeit völlig Rechnung trug und doch die ganze Kraft und Lebendigkeit der Entwickelung der Vergangenheit beibehielt.

In Polen oder vielmehr in Rußland, — denn inzwischen hatte der große politische Umsturz das polnische Reich und damit die Judenheit Polens in die Hände des Zaren geliefert, — trat die Haskala erst eine oder zwei Generationen später, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, auf. Vorher erschienen nur einige vereinzelte „Schwalben“, die jedoch noch nicht den Haskala-„Sommer“ brachten. Sie kamen zur Unzeit und gingen darum zugrunde.

Einer dieser vorzeitigen Herolde der Haskala-Bewegung in Rußland war Salomon Maimon (1754—1800), eine merkwürdige Persönlichkeit, die ganz typisch ist für die Stärke sowohl als für die Schwäche des Ghetto-Judentums, und die

ein tragische Illustration bildet jenes Ausspruchs des weisen Königs, den die Gegner der Haskala oft gegen sie anführten (Sprüche Sal. II, 19): „Alle, die zu ihr übergehen, kehren nicht zurück, sie erreichen nicht wieder die Pfade des Lebens.“ Gebürtig aus einem litauischen Dorf in den letzten Tagen der polnischen Herrschaft — sagen wir lieber der „polnischen Wirtschaft“ — ein wahres Magazin jüdischer Gelehrsamkeit, im Alter von zwölf Jahren unter das Joch der Ehe gepreßt, floh dieser fieberhafte Wahrheitssucher schließlich nach Deutschland, wo er in kurzer Zeit ein großer deutscher Philosoph wurde. Mit einer Geistesschärfe, die den Nebel der verwickeltsten philosophischen Probleme durchdrang — Kant erkannte öffentlich an, daß Maimon der einzige gewesen sei, der sein Gedankensystem völlig erfaßt habe, — verband er eine äußerst unphilosophische Ruhelosigkeit und eine höchst anstößige Taktlosigkeit. Unausgeglichen, zügellos, von menschlichen Schwächen hin und her gepeitscht, konnte er erst bei seinem letzten Atemzuge sagen: „Ich bin ruhig.“ Er lebte und starb fern von seinen Brüdern, eines der vielen Opfer der Haskala, die nimmer zurückkehrten, und die es nie verstanden, die Pfade des Lebens zu erreichen.

Die Haskala-Bewegung in Rußland.

Die eigentliche Haskala beginnt in Rußland mit Isaak Bär Levinsohn (1788—1860), — dem russischen Mendelssohn, wie er genannt wurde. Levinsohn, von den gleichen Beweggründen wie Mendelssohn geleitet, benutzte die hebräische Sprache als ein Werkzeug, um den Juden des polnischen, nunmehr russischen Ghetto moderne Kultur zu vermitteln. Er wurde der Vater jener ausgedehnten hebräischen Haskala-Literatur, die sich zwei Menschenalter hindurch bemühte, die russische Judenheit aus der Enge des Ghetto in die Weite des europäischen Lebens zu locken.

Aber es war ein grundlegender Unterschied, wenigstens in ihrem weiteren Verlauf, zwischen der Bewegung, die auf Mendelssohn zurückging, und der, deren Vater Levinsohn

war: der Unterschied zwischen dem Weltweisen von Berlin und dem Klausner einer obskuren wolhynischen Stadt; der Unterschied auch zwischen dem Preußen Friedrich des Großen und dem Rußland Nikolaus I. In Deutschland war die Aufklärung schließlich ein natürliches Erzeugnis des Bodens. In Rußland war die moderne Kultur, die die Haskala den Juden aufzudrängen wünschte, nicht die der Umgebung, denn im Reiche des eisernen Zaren gab es keine Kultur, die anzunehmen sich verlohnte. Es war die deutsche Kultur, von auswärts eingeführt; und durch zwei Generationen nehmen wir das seltsame Schauspiel wahr, wie russische Maskilim — so wurden die Anhänger der Haskala genannt — deutsche Aufklärung nachahmten in dem Gewande, in das sie ihre Glaubensgenossen in jenem Lande gekleidet hatten. Es war die Nachahmung einer Nachahmung, die sich oft auf bloße aus dem Ausland importierte Äußerlichkeiten beschränkte.

Mit einer für die ersten Maskilim bezeichnenden Naivität, die teils aus ihrer weltlichen Unerfahrenheit zu erklären ist, teils das Ergebnis ihrer blinden Bewunderung für alles Deutsche war, merkten sie nicht die verheerende Wirkung, die die Aufklärung auf das jüdische Leben in Deutschland ausgeübt hatte, sondern glaubten, die Haskala werde bei der harmlosen Aneignung der Elemente der modernen Bildung stehen bleiben. Und mit einer Kurzsichtigkeit, die uns in Erstaunen setzen muß, erblickten sie in der russischen Regierung, dem grausamen Zwingherrn mit der Knute in der Hand, ihren natürlichen Verbündeten bei der Aufgabe, den Juden Rußlands die Aufklärung zu bringen — mit welchem Erfolge, haben wir bereits bei Gelegenheit der Schilderung der Regierung Nikolaus I bemerkt. Aber die orthodoxe Masse zeigte, von einem sicheren natürlichen Instinkt geleitet, ein weit klareres Verständnis sowohl für die tatsächlichen Folgen der Haskala wie für die wahren Absichten der russischen Regierung. Sie mißtrauten beiden, und die nachfolgenden Ereignisse gaben ihnen Recht.

Die Aussichten auf Emanzipation, die den Juden während der Regierung Alexanders II blühten, wirkten als ein mächtiger Anreiz auf die Ausbreitung der Haskala, und es gelang ihr

in kurzer Zeit, die Oberschicht der russischen Judenheit zu modernisieren. Aber diese Modernisierung führte, anstatt sich in den Grenzen der jüdischen Überlieferung zu halten, wie die Vorkämpfer der Haskala feierlich versprochen hatten, im Gegenteil zu einer schnellen und vollkommenen Entjudung. Die hebräische Sprache, die die unzertrennliche Begleiterin der Haskala gebildet hatte, war, wie sich bald herausstellte, nur die Leiter zur modernen Kultur gewesen, und sie wurde bei Seite gestellt, sowie das Ziel erreicht war.

In Polen führte die Haskala unter der verhältnismäßig kleinen Zahl ihrer Anhänger zu einer sehr radikalen und höchst abstoßenden Form der Assimilation, die, jedes Gefühls von Würde bar, auch nicht vor dem Taufbecken zurückschreckte. In Rußland wurde sie, unterstützt durch das rapide Anwachsen der russischen Kultur, der Vorläufer einer radikalen Russifizierung, mit dem Ergebnis, daß die Kinder der Maskilim bei den judenfeindlichen Pogromen, die die Regierung Alexanders III einleiteten, erstaunt fragten: „Raswje mai tosze jewrejei? („Sind wir denn auch Juden?") Und der große Dichter der Haskala, Juda Leib Gordon (1831—1892), da er auf ein Leben, dem Dienste der Aufklärung und der Pflege der hebräischen Dichtkunst geweiht, zurückblickte, fragte in der Verzweiflung seiner Seele:

„Wer dringt mit seinem Blicke durch der Zukunft Nebelwand?
„Wer schaut, was an der Zeiten Webstuhl webt des Webers Hand?
„Bin wirklich ich der letzte Barde, der von Zion singt,
„Und du der letzte, dem der heil'gen Sprache Lied erklingt"?

Doch das Blut der Opfer der Pogrome wurde das Samenkorn einer neuen Hoffnung. Die Haskala, zu Boden gesunken, am Ende aller Hilfsmittel, wandte sich um Unterstützung an den jungen und kraftvollen jüdischen Nationalismus.

Das Aufkommen des Nationalismus und des Zionismus.

Der Herold dieser neuen Bewegung ist Perez Smolenskin (1842—1885). Smolenskin war der erste unter den neuhebräischen Schriftstellern, der das Verfehlte der Haskala einsah. Da er durch eigene Beobachtung (er lebte viele Jahre in Wien) den wirklichen Charakter des modernisierten Judentums kennen gelernt hatte, so gewahrte er deutlich die verhängnisvollen Folgen, zu denen die Mendelssohnsche Aufklärung geführt hatte, und zu denen seiner Meinung nach die Levinsohnsche Haskala notwendigerweise führen mußte. Unter der glänzenden Oberfläche des westeuropäischen Judentums, das der Gegenstand der Bewunderung und der Nachahmung aller russischen Maskilim war, fand er Fäulnis und Verfall, Gleichgültigkeit und Abtrünnigkeit, Mangel an Kraft und an Mut, eine fortschreitende Lähmung der Gedanken und Gefühle, eine liebedienerische Bereitwilligkeit, die nationalen Ideale des Judentums aufzugeben, um sich bei den Nichtjuden anzuschmeicheln. Gegenüber dem dunklen Hintergrunde der westeuropäischen Assimilation nahm in seinen Augen das russische Ghetto-Judentum, reich an Mängeln und Unschönheiten, aber auch reich an Leben und Hoffnung, stark und kraftvoll, stets das nationale Ideal hochhaltend, eine neue, ungeahnte Schönheit an. Und er begriff, daß es jetzt nicht an der Zeit sei zu zerstören, die alten Schutzmauern des Judentums niederzulegen, sondern daß vielmehr, um mich des Titels eines seiner Bücher zu bedienen, „die Zeit zu pflanzen“ gekommen sei. Smolenskin war einer der ersten seines Zeitalters, der den (modernen) zionistischen Gedanken im voraus erfaßte, und in seiner hebräischen Monatsschrift, die er bezeichnenderweise „Haschachar“ („die Morgenröte“) nannte, verkündete er den ruhmreichen Tag, der bald einer verjüngten Judenheit anbrechen werde.

Das Aufkommen des Nationalismus und späterhin des Zionismus bezeichnet einen grundlegenden Wendepunkt in der inneren Entwicklung der russischen Judenheit. Sie haben den verzweifelnden Opfern der Zarenherrschaft neue Hoffnung eingeflößt. Gleich Verbrechern in jenen Riesenkerker ein-

gepfercht, den russische Willkür künstlich unter dem Namen Ansiedlungsgebiet für die jüdischen Untertanen errichtet hatte, von den Quellen wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritts abgeschnitten, in ihrer Würde als Menschen erniedrigt und in ihrem Dasein als Juden bedroht, richteten sich ihre Augen sehnsuchtsvoll nach jenem natürlichen und geschichtlichen Ansiedlungsgebiet, auf dem das jüdische Volk, im Wiederbesitz all der Kraft seiner religiösen und völkischen Eigenart, ein glückliches und nützliches Glied des Völkerbundes werden konnte. Die Strahlen der nationalen Wiedergeburt haben die Knospen der hebräischen Literatur zur Blüte gebracht; sie ist nicht mehr das Sprungbrett zur modernen Kultur, sondern der natürliche Ausdruck des jüdischen Selbstbewußtseins. Der Zionismus hat die angeborenen, bis nun verborgenen Kräfte, die durch tyrannische Unterdrückung fast verkümmert waren, wieder auf den Schauplatz gerufen. Er hat den Geist des Selbstvertrauens und der Selbstbestimmung in der russischen Judenheit wieder belebt. Wohl hat er auch das Wachstum von allerlei Unkraut gefördert, in der Gestalt von Bestrebungen, die nicht nur die Überlieferungen des polnischen Judentums, sondern auch die jüdische Tradition im ganzen zu untergraben drohen. Aber inmitten der verwirrenden Gegenströmungen, die durch den plötzlichen Zusammenprall der fortschrittlichen Einflüsse des Modernismus und der konservativen Kräfte des Ghettolebens entstanden sind, blickt die Masse der russischen Judenheit vorwärts in eine Zukunft, in der ihre alten Grundideale, die der Thora und Aboda, der denkenden und der tätigen Selbstbejahung des Judentums, wieder die Eckpfeiler des jüdischen Seins werden.

Die russischen Juden in Amerika.

Die russische Judenheit steht, um uns der Redeweise von Achad Haam, ihres größten Interpreten, zu bedienen, nunmehr „am Scheidewege“. Vielerlei Wege stehen ihr offen, um sie aus dem Wirrwarr der Gegenwart hinauszuführen, und gar manche von ihnen werden beschritten werden müssen. Die

Pfadfindergeist in sich verspüren, die tapfer genug sind, sich selbst die Bahn zu brechen, werden nach Palästina gehen, das Land unserer Väter in Stand zu setzen, daß es ein Land für unsere Kinder werde. Andre werden in Rußland bleiben und an der Verjüngung des gewaltigen nordischen Riesen mitarbeiten. Noch andere werden ihre Schritte westwärts nach den gastlichen Gestaden unseres Landes lenken.

Dieser letztere Teil der russischen Judenheit erheischt unsere besondere Aufmerksamkeit in diesem Lande. Denn die Zukunft der amerikanischen Judenheit ist mit der Zukunft der russischen Juden, die einen Teil ihrer selbst bilden unauflöslich verknüpft. Es gibt keine dringendere und keine fruchtbarere Aufgabe für die Judenheit Amerikas, als die, sich die unermeßliche jüdische Lebenskraft der eingewanderten Bevölkerung zu bewahren und sie dem wachsenden Organismus des amerikanischen Judentums einzuverleiben. Wir kennen alle die wunderbare Geschichte der Steinkohle, die, wie die Wissenschaft uns lehrt, nichts anderes als konzentriertes Sonnenlicht ist. Sie erzählt uns von Urwäldern voll üppiger Farrnkräuter, die zahllose Jahre hindurch die Sonnenstrahlen in sich eingesogen, dann aber, nachdem sie tief in den Boden eingesunken und des lebenspendenden Hauches von Licht und Luft entbehren mußten, nach und nach in Kohlen sich verwandelten, in schwarze, zerklüftete, mißgestaltete, die aber dennoch ihre ganze ursprüngliche Kraft in sich bewahren, die, frei geworden, uns Licht und Wärme spenden. Die Geschichte des russischen Juden ist die Geschichte der Steinkohle. Unter einer von Unterdrückung und Verfolgungen zerklüfteten Oberfläche hat er unermeßliche Vorräte an Lebenskraft aufgehäuft, in denen wir für Geist und Herz unbegrenzte Zufuhr an Licht und Wärme finden können. Dazu ist es nur nötig, das bei der Kohle längst angewandte Verfahren aufzuzeigen, latente Kraft in lebendiges Wirken umzuwandeln.

Schluß.

Wir leben in einem Augenblick, da die Menschheit durch eine der größten Krisen im Laufe ihrer Geschichte hindurch-

geht. Die Zeit ist aus den Fugen, und unwillkürlich wendet sich unser Geist dem geheimnisvollen „Ende der Tage“ zu, dem אחרית הימים, das unsere alten Propheten in seelenerschütternden Bildern also zeichnen:

> Ich lasse Wunderzeichen am Himmel und auf Erden erscheinen: Blut und Feuer und Rauchsäulen. Die Sonne wird in Dunkel sich wandeln und der Mond in Blut, ehe der Tag des Ewigen kommt, der große und furchtbare.

Aber inmitten der erschreckenden Finsternis, die uns zu verschlingen droht, ist nur ein Lichtstrahl, der uns vor der Verzweiflung bewahrt. Es ist die Hoffnung, daß, wenn der große und furchtbare Tag des Ewigen kommt, er nicht vergebens kommen wird, daß es ein Tag sein wird, der Abrechnung hält mit den Mächten des Bösen, ein Tag, der all das Unrecht und all die Ungerechtigkeit hinwegfegen wird, die sich Jahrhunderte hindurch im Leben der Menschheit angesammelt haben. Und als Juden können wir nur mit aller Inbrunst und Zuversicht hoffen, daß der Tag, der im Leben der Menschheit eine glücklichere Zeit anbahnen wird, auch das Ende des Unrechts und der Ungerechtigkeit bedeuten wird, die in so ungeheuerlichem Maße auf das jüdische Volk gehäuft wurden. Und wenn die Juden, die jetzt den Umsturz im Reiche des Zaren schauen, nach dem Weltkriege zu einem freien und glücklichen Dasein aufblühen werden, dann wird in des Wortes wahrster Bedeutung an ihnen sich erfüllen die Verheißung des Sehers der Vorzeit, die er in einem Augenblick der höchsten Volksbedrängnis ausgesprochen:

> Das Volk, das im Dunkel wandelte, erblicket großes Licht; die im Lande des Todesschattens geweilt, Lichtglanz umstrahlet sie.



Die Josephserzählung.

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

6. Der angebliche ägyptische bzw. indische Ursprung der Potiphargeschichte.

Die Mythologen.

Gehen wir nun, nachdem die wesentlichsten Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt sind, auf den Inhalt der Potiphargeschichte selbst des näheren ein unter besonderer Berücksichtigung der Hypothesen, die in neuerer Zeit auf diesem Gebiete aufgestellt worden sind.

Wie hat sich doch das Urteil über sie in den Reihen der Kritiker gewandelt! Die früheren, Bohlen, Tuch u. a. hatten geglaubt, die Zuverlässigkeit ihrer Angaben anzweifeln zu müssen, weil die in ihr vorausgesetzten Verhältnisse mit den Zuständen im alten Ägypten nicht stimmten. So sei es z. B. im höchsten Grade auffällig, daß sich die Frau Potiphars im Hause aufhalte, ohne streng abgeschlossen zu sein. Heutzutage sind solche Bedenken nicht mehr möglich. Seit den Forschungen von Brugsch, Ebers, Erman, Wiedemann, Spiegelberg, Heyes, A. Jeremias u. a. bezweifelt niemand mehr, daß gerade diese Erzählung wie überhaupt die ganze Josephsgeschichte in allen bezüglichen Einzelheiten ein „echt ägyptisches Kolorit" zeige. Ja, seitdem das Märchen von den zwei Brüdern, das uns auf dem „Papyrus-d'Orbiney" im British Museum zu London erhalten ist, im Jahre 1852 durch de Rougé veröffentlicht worden war, hat sich das Blatt in dieser Hinsicht ganz gewendet. Man schlägt jetzt nach der entgegengesetzten Richtung hin über die Stränge. Hatte z. B. Georg Ebers in seinem Buche Ägypten und die Bücher Mosis I 1868 S. 314 als fraglich angesehen, „ob wir in dem genannten Papyrus einem Nachklange der Geschichte des Joseph begegnen, ob Anana sein Märchen selbständig erfand, oder ob der spätere Autor unserer Stelle die Geschichte des Joseph mit dieser ägyptischen Erzählung ausgeschmückt habe", so wurde nun die letztere Annahme, die Ebers selbst als sehr unwahrscheinlich bezeichnete

von den meisten als die einzig richtige betrachtet. Noch neuerdings wird sie von B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, I Die Komposition der Genesis Gießen 1908 S. 66f., D. Völter, Die Patriarchen Israels, Leyden Brill 1912, A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 3. Aufl. 1916 S. 338, Breasted, Religion and Thought in Ancient Egypt S. 358f., O. Procksch, Die Genesis 1913 und anderen mit großem Eifer vertreten; Gunkel hat sie sich in den zwei ersten Auflagen seines Kommentars zu eigen gemacht, und Eduard Meyer, der sich in diesen und allen ähnlichen Fragen eng an Gunkel anschließt, meint in seinem Buche „Die Israeliten“ jene Behauptung aufs neue Holzinger gegenüber verfechten zu sollen. Es dürfte darum nicht ohne Interesse sein, das auch an sich wertvolle ägyptische Märchen wenigstens auszugsweise kennen zu lernen und jene Ansicht einer sorgsamen Prüfung zu unterziehen. Ich halte mich an die Übertragung von Hermann Ranke bei Hugo Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T. I, S. 223f:

„Es waren einmal zwei Brüder von einer Mutter und von einem Vater. Der Name des älteren war Anubis, der jüngere hieß Bata. Anubis besaß ein Haus und ein Weib, und sein jüngerer Bruder lebte bei ihm, als ob er sein Kind wäre. . . . . Er trieb die Herde aufs Feld und führte sie abends heim und schlief mit dem Vieh im Stall. Als es Zeit zum Pflügen wurde, da pflügten die beiden Brüder zusammen auf dem Acker. . . . „Einige Tage später waren sie auf dem Feld, und sie hatten Mangel an Korn. Da schickte der ältere seinen jüngeren Bruder fort: Lauf und bring uns Korn aus der Stadt! Sein jüngerer Bruder fand die Frau seines älteren Bruders, wie sie gerade frisiert wurde. Da sagte er zu ihr: Steh auf und gib mir Korn, damit ich damit aufs Feld laufe . . . . Da sagte sie zu ihm: Geh und mach die Vorratskammer auf und nimm Dir, so viel Du willst, und störe meine Frisur nicht! Da ging der Jüngling in seinen Stall und holte ein großes Gefäß . . . . . Er belud sich mit Korn und Spelt und ging mit dieser Last hinaus. Da sagte sie zu ihm: Wie viel hast Du auf Deinem Arm? Er sagte zu ihr . . . . . im ganzen fünf Maß habe ich auf meinem Arm. Da sagte sie zu ihm: Du hast große Kraft in Dir! Ich sehe ja täglich Deine Stärke, und ihr Herz liebte ihn mit der Liebe der Jugend. (?) Da stand sie, ganz erfüllt von ihm, und sagte zu ihm: Komm! Laß uns eine Stunde uns niederlegen! — Das möge Dir angenehm sein. Und ich will Dir auch schöne Kleider

machen. Da wurde der Jüngling zornig wie ein Panther des Südens . . . . . . wegen der schlimmen Rede, die sie zu ihm gesagt hatte. Da fürchtete sie sich sehr. Aber er sagte zu ihr: Du bist doch wie eine Mutter, und Dein Mann ist mir wie ein Vater, er ist älter wie ich, und er ist es, der mich unterhält.(?) Was ist das für eine große Schande, die Du zu mir gesagt hast! Sage das nicht wieder zu mir! Dann will ich es auch keinem sagen und will es nicht in den Mund der Leute bringen. . . . . . Dann hob er seine Last auf und ging auf das Feld. Er kam zu seinem älteren Bruder, und sie fuhren in ihrer Arbeit fort. . . . Die Frau seines älteren Bruders fürchtete sich aber wegen der Rede, die sie gesprochen hatte. Sie holte (Fett) und richtete sich zu wie eine, die von einem Frechen mißhandelt ist, weil sie ihrem Manne sagen wollte: Dein jüngerer Bruder hat mich geprügelt.

Ihr Mann kehrte am Abend heim, wie er es alle Tage zu tun pflegte. Er gelangte zu seinem Hause, da fand er seine Frau daliegen, krank durch Gewalttat(?). Sie goß ihm nicht Wasser auf die Hand, wie er es gewohnt war, sie machte kein Licht, ihm entgegen — sein Haus war ganz finster. Sie lag da und . . . . . da sagte ihr Mann zu ihr: Wer hat mit Dir geredet? Sie sagte zu ihm: Niemand hat mit mir geredet außer Deinem jüngeren Bruder. Als er gekommen war, um Korn für Dich zu holen, fand er mich allein dasitzend und sagte zu mir: Komm, laß uns eine Stunde uns niederlegen! Binde Deine Haare auf.(?) So sagte er zu mir. Aber ich hörte nicht auf ihn. Bin ich denn nicht Deine Mutter, und ist Dein älterer Bruder nicht wie ein Vater zu Dir, so sagte ich zu ihm! Da fürchtete er sich und schlug mich, damit ich es Dir nicht mitteilen sollte. Wenn Du ihn nun am Leben läßt, dann werde ich sterben. . . . . . .

Da wurde sein Bruder (wild) wie ein Panther des Südens. Er ließ sein Messer schleifen und nahm es in seine Hand. Und dann stellte sich sein älterer Bruder hinter die Tür seines Stalles, um seinen jüngeren Bruder zu töten, wenn er am Abend käme."

Zieht man auch nur das hier Mitgeteilte in Betracht, — in der Wiedergabe bei Ranke fehlt aber gerade eine Reihe von wesentlich unterscheidenden Momenten, — so muß man sich fast wundern, daß man hier von einer auffälligen Ähnlichkeit zwischen dem Märchen und der Potiphargeschichte überhaupt hat sprechen können. Allerdings hatte man ursprünglich verschiedene Stellen des Papyrus etwas anders aufgefaßt, als sie heute gedeutet werden. Und gerade diese schienen eine besonders nahe liegende Analogie zu bieten. Dazu wurden, wie das in der ersten Entdeckerfreude über den

neuen Fund immerhin begreiflich und verzeihlich war, heute aber durch nichts mehr zu entschuldigen ist, grundlegende Verschiedenheiten vollkommen übersehen. So übersetzte man: „Ich kann kein so großes Übel tun" (Ebers) bezw.: je ne puis faire une si grande infamie (E de Rougé, Revue Archéologique 1852/53 IX, S. 389), was an Gen. 39_9 „und wie könnte ich dieses große Übel tun" erinnerte, statt daß man die Worte heute, wie oben wiedergegeben wurde, auffaßt: „Was ist das für eine große Schande" oder wie A. Wiedemann, Altägypt. Sagen und Märchen, Volksmund Band IV Deutsche Verlagsanstalt Leipzig S. 62 übersetzt: „Was für eine große Schlechtigkeit hast Du mir gesagt". W. Mannhardt meint in einer Analyse des Märchens (Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde Jahrg. 1859 S. 232ff.), daß die Rede der Frau des Potiphar und die Josephs in dem Gespräch zwischen Bata und seiner Schwägerin fast wörtlich wiederkehre. Eine nähere Prüfung zeigt, daß gleich diese Behauptung nicht ganz zutrifft. Ihre einzige Grundlage ist, worauf auch schon Rougé besonders hinweist, und Mannhardt scheint im wesentlichen dieselbe Wendung im Auge zu haben, die einigermaßen wörtliche Parallele zu dem biblischen שכבה עמי in den Worten des Papyrus: „Komm, laß uns eine Stunde uns niederlegen". Diese ergeben sich aber beide Male aus der hier wie dort geschilderten Situation so sehr von selbst, daß diese Übereinstimmung wahrlich alles weniger als überraschend ist.[1]) Aber im übrigen welche Unterschiede! Bata hat in dem ägyptischen Märchen nur eine einmalige Versuchung zu bestehen, die er sofort zornig und entschlossen zurückweist, während Joseph, der trotz aller Macht, die ihm verliehen worden war, doch seinem ganzen Rang nach keineswegs in einem gesellschaftlich gleichartigen Verhältnis zu dem Weibe Potiphars steht, immer und immer wieder versucht wird, und schließlich in einer Weise genötigt

[1]) Zu den Worten „eine Stunde" bemerkt Rougé a. a. O. S. 389: „Il est probable, qu'ici cela se rapporte à l'heure de la sieste". Ist das richtig, dann sind also die Worte „eine Stunde" nicht ganz bedeutungslos. Die angebliche Parallele zur Bibel erhielt dadurch eine besondere

zu werden droht, wie sie sich das Weib des Gebieters gegenüber dem Sklaven ihres Gatten immerhin glaubt erlauben zu dürfen. Wenn man betont hat, daß hier wie dort die Versuchung zu einer Zeit erfolgt, in der niemand zu Hause ist, so ist auch das nicht im geringsten auffällig. Der Verführer wird sich natürlich allemal im Leben und in der Geschichte, wie eben darum auch in der Dichtung, eine Zeit und Ge-

Bekräftigung, daß auch die vorangehenden Worte sehr an sie zu gemahnen schienen. So übersetzt noch G. Maspéro, Les contes populaires de l'Égypte ancienne 3. édition p. 6: . . . „elle se leva, elle le saisit, elle lui dit", was an die Worte ותתפשהו בבגדו v. 12 anzuklingen schien Diese Übersetzung ist aber heute allgemein als falsch erkannt worden. Weniger kommt in Betracht, daß man dazumal die Frau des Anubis sagen ließ: „Ich ziehe dich vor und habe meine schönsten Kleider angezogen", während sie nach den heutigen Erkenntnissen spricht: „und ich will dir auch schöne Kleider machen", oder daß man auch übertrug, „sie zerzauste ihre Kleider", — Rougé a. a. O. läßt die Stelle unübersetzt und gibt ihr nur in einer Anmerkung eben denselben Sinn, den Ebers in den Text aufnimmt —, während heute diese Übersetzung nicht mehr aufrecht gehalten wird, und es statt dessen heißt, „sie holte Fett" usw., wobei nicht ganz klar ist (s. aber Maspéro z. St.), was die Frau eigentlich tut. Wie sehr eine leichte äußere Übereinstimmung im ersten Augenblick gar zu sehr überschätzt zu werden pflegt, beweist eine weitere Bemerkung Mannhardts a. a. O.: Die Szenen zwischen dem König und der Frau des Bata haben „ihr genau entsprechendes Seitenstück" in der Geschichte der Esther. Die einzige, aber auch die einzige im ersten Augenblick einigermaßen bemerkenswerte Parallele ist der a. a. O. S. 240 mitgeteilte Passus: „Als die Tage sich vervielfältigt hatten, befand sich die Königin in der Gunst des Königs, der sich sehr gnädig gegen sie zeigte. Sie sprach zu ihm: Schwöre mir, alles was die Königin wollen wird, das werde ich gutheißen. Und der König gehorchte allen ihren Worten". Noch abgesehen davon, daß es hier die Königin selber ist, die solche Worte spricht, während sie dort von Ahasveros gesagt werden, heißt es dann weiter: „Ich möchte von der Lunge des Stieres essen, denn er wird nie etwas Brauchbares tun. Das sagte sie zu ihm. Da fluchte der König wegen ihrer Rede. Das Herz seiner Majestät wurde sehr traurig." (Wiedemann a. a. O. S. 73) Ich führe dies an, — die folgenden Male, als die Favoritin an den König die Bitte richtet, die beiden Perseabäume abzuschneiden usw., wird wenigstens nicht mitgeteilt, daß es ihn gereut habe, seiner Frau solche Gunst erwiesen zu haben (a. a. O. S. 75) —, um die Leichtfertigkeit der Methode zu kennzeichnen.

legenheit aussuchen, in der er sich nicht vom Fremden beobachtet weiß. Aber die angebliche Parallele ist hier nicht einmal vorhanden. Joseph war ja von dem begehrlichen Weibe seines Herrn immer und immer wieder „Tag für Tag“ (v. 10) versucht worden, also auch gewiß zu Stunden, in denen die beiden keineswegs allein im Hause waren. Erst als alle Verführungskünste versagen, will sich die lüsterne Frau nicht mehr mit dem bloßen Worte der Überredung begnügen. Joseph an seinem Kleide anzufassen, das kann sie aber begreiflicherweise erst in einem Augenblick wagen, in dem sonst niemand anwesend ist. Man lese nur einmal die vv. 10 ff. im Zusammenhang. Sie stellen den eigentlichen Höhepunkt der Potiphargeschichte dar. Die jetzt nochmals wiederholten Worte: שכבה עמי erhalten durch die sie begleitende Zudringlichkeit nunmehr einen ganz neuen Nachdruck[1]). Das Weib Potiphars hofft endlich den keuschen Jüngling ihrem Willen gefügig zu machen. In der ägyptischen Erzählung ist es die außerordentliche männliche Kraft des Jünglings, von der er soeben wieder eine besonders deutliche Probe abgelegt hat, —[2]) nach Chabab trägt er nicht weniger als 296 Kilogramm —, die die Liebe der Frau des Bruders wach macht[3]), während es Josephs

[1]) Philo, De Josepho ed. Cohn IV und Josephus II 45 lassen die Frau Potiphars Gewalt anwenden. „Die Leidenschaft verlieh ihr größere Stärke“. (Philo a. a. O.). Nach Buch der Jubil. (vgl. oben S. 105 Anm.) verschließt sie ihr Gemach. חקפר של יוסף, eine spätere romanhafte an Sefer hajaschar sich anlehnende Bearbeitung der Josephsgeschichte Livorno S. 18b läßt sie mit der freien Hand einen Dolch hervorziehen, den sie in ihren Kleidern versteckt hatte und ihn Joseph an den Hals legen. Der reißt sich erschreckt los.

[2]) Recherches sur les poids, mesures et monnaies des anciens Égyptiens p. 9, 11; vgl. Maspéro a. a. O.

[3]) Die Schönheit Josephs wird besonders in der arabischen Legende über alle Maßen gefeiert; s. z. B. v. Hammer-Purgstall, Auszüge aus Saalebi's Buch der Stützen des sich Beziehenden und dessen, worauf es sich bezieht. Z. D. M. G. V, S. 183 und O. Dähnhardt, Natursagen zum A. T. Teubner 1907 S. 317: „Die Hälfte aller Schönheit ist Joseph zuteil geworden, die andere Hälfte ist unter den Rest der Menschen verteilt worden“. Noch höher preist Josephs Schönheit Firdusi in Jussuf und

Suleicha, dem Werke seines Alters, das durch die treffliche Übertragung von Ottokar Schlechta-Wssehrd Wien, Karl Gerolds Sohn 1889 der deutschen Lesewelt erschlossen worden ist: Geprägt zu einem einzigen Stücke Geld, So schiens — war alle Schönheit dieser Welt; Sechs Lothe wog es! aber fünf von diesen Ihm waren sie, — ihm Joseph — zugewiesen (S. 19). Firdusi hat wohl hier aus der gleichen Quelle geschöpft, aus der die genannte arabische Sage geflossen ist bzw. diese selber vor Augen gehabt, nur daß er sie noch überbietet. Vielleicht geht diese ganze Form der Darstellung letzten Endes auf jüdischen Ursprung zurück; sie erinnert jedenfalls sehr an b. Kidduschin 49b: י׳ קבים חכמה וכו״ י׳ קבים יופי ירדו לעולם ט׳ נטלה ירושלים ואחד כל העולם כולו וכו״. Auch S. 124f., 152f., 166, 185, 201f. und besonders 188f.: „Daher der Keusche fortan Stirn und Wangen mit einem Schleier mußte überhangen . . . . Damit des Volkes Herzen nicht entbrannten in Erdengluten zu dem Gottgesandten und 191: Und ließ den Schleier von der Stirne gleiten, daß schwelgend in des Anblicks Herrlichkeiten und tief versenkt in seliges Betrachten, die ihn geschaut, des Hungers nicht mehr dachten“, künden den Preis seiner Schönheit. Hier wird offenbar auf Joseph, den „Gottgesandten“ und Propheten — als ein solcher gilt er Firdusi wie dem Islam überhaupt — (s. aber auch die Targumim zu Gen. 41_{38}, Ber. r. Kap. 90 und Jalkut § 148 zu Gen. 41_{45}, Tanchuma ed. S. Buber I, S. 188 und 192 und Aggad. Bereschith ed. S. Buber. Krakau 1902 S. 137 Pirke de R. Elieser Kap. 39 u. a. O. Abraham wird ja einmal [Gen. 20_7] in der Bibel נביא genannt; der Talmud [b. Megilla 14a, s. auch Raschi z. St. u. a. O.] und Midrasch begreift die Erzväter überhaupt als Propheten) frei übertragen und nach einer neuen Seite hin phantastisch ausgemalt, was die Schrift Exod. 34_{29}ff. und besonders 33ff. von Moses, dem größten der Propheten, berichtet. Unwillkürlich erinnert man sich auch dessen, was Raschi im bildlichen Sinne zu 34_{33} meint: שלא יזונו הכל מהם היה נותן המסוה und hier zu wörtlicher Bedeutung kommt. Möglich ist, daß das, was Talmud und Midrasch an zahlreichen Stellen im Anschluß an Gen. 41_{46} und 49_{22} erzählen: עין שלא רצתה לזון וליהנות מדבר שאינו שלא לא תשלוט בה עין הרע (b. Berachoth 20b, b. Sebachim 108a u. a. O.), בשעה שיצא יוסף למלוך עבר בכל ארץ מצרים והיו בנות מלכים מציצות עליו וכו״ אעפ״כ לא תלה עיניו ולא הביט בהן מה שכר נטל על כך שנסתלקה ממנו עין הרע (Midr. hag. S. 630; vgl. Ber. r. Kap. 95) indirekt zu dieser Ausschmückung beigetragen hat. Pirke de R. Elieser Kap. 39 gibt das an letzter Stelle Mitgeteilte folgendermaßen wieder: והיו בנות מלכים מצעדות על החומה ומשליכות עליו טבעות · · אולי יסתכל בהן ולא שזפתו עין אדם. Firdusi, Jussuf und Suleicha a. a. O. S. 125: Schön ist die Rose usw. erinnert an b. Sota 36b: וארד שפניו דומה לוורד (vgl. auch Testamente der 12 Patriarchen, Test. Jos. 19 bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepygraphen, Tübingen 1900

Schönheit ist —[1]) die seiner Mutter wird Gen. 29_{17} mit genau den gleichen Worten beschrieben —, die die Sinnlichkeit seiner Herrin erregt. Die Frau des Anubis wird sich vielleicht in diesem Augenblick zum ersten Male ihrer verhängnisvollen Leidenschaft bewußt. Als Bata allein nach Hause kommt,

S. 502: Und er gab mir auch Schönheit wie die einer Blume mehr als den Jünglingen Israels); was a. a. O. S. 125 (s. auch S. 100ff., 185, 201: „Belebend strahlt sein Angesicht wie Sonnenschimmer, der durch Wolken bricht u. a. O.) folgt: Den Tugendreichen Schönen (vgl. Test. Simon 5 und Test. Josephs 3, Kautzsch S. 464 und 497), dessen Wangen den Mond beschämen und der Sonne Prangen“ an dem Beginn der Geschichte, die Jalkut Gen. § 146 (nach Midr. Abkir) unmittelbar nach der eben angeführten Erzählung mitteilt: מעשה בר׳ מתתיה בן חרש שהיה יושב בבית המדרש · · והיה זיו פניו דומה לחמה וקלסתר פניו למלאכי השרת שמימיו לא נשא עיניו לאשה בעולם; vgl. noch Midr. Koh. r. zu Koh. 8., b. Sanhedr. 31b (Raschi s. v. לדזיו), Sabbath 56b, Taanith 25a, Sohar וישב zu 397 u. a. O. Natürlich braucht ein Zusammenhang in beiden Fällen um so weniger zu bestehen, als solche und ähnliche Wendungen, die übrigens auch an anderen Stellen des Heldengedichts häufig genug vorkommen, aus der von Hause aus überreichen und aus tausend Quellen gespeisten Phantasie Firdusis ohne jede neue Anregung von seiten seiner Vorgänger und der von ihm benutzten Vorlagen entstanden sein könnten. Kommt ja noch hinzu, daß sich auch in dieser Dichtung des großen Persers seine Vorliebe für die Beschreibung des Auf- und Untergangs der Sonne (Schlechta-Wssehrd a. a. O. S. 6) wie überhaupt für alle Bilder, die an das Licht und die leuchtenden Himmelskörper gemahnen, nicht verleugnet. Wenn Firdusi a. a. O. S. 227 auch einen Beweis von Josephs außergewöhnlicher Kraft zu melden weiß: Dann springt er auf mit einem gellen Schrei und in der Nähe ein Gewölb aus Stein — wohl 60 Fuß im Umfang mocht es sein — ergreift er, hebt er, reißt er aus dem Grunde und schleuderts weg, daß weithin in der Runde der Boden dröhnt und bebt . . . . ., so erzählt der Midrasch (Jalkut Gen. § 140 und Hiob § 897) ähnliches, nur nicht ganz so überschwängliches, worauf bereits Max Grünebaum (Ges. Aufs. zur Sprach- und Sagenkunde herausgg. von Felix Perles S. 561) aufmerksam macht. Die sehr interessanten Parallelen, die Grünebaum beibringt, bedürfen auch, von dem hier Dargelegten abgesehen, noch mancher nicht unwichtigen Ergänzung; s. die Beilage.

[1]) Vgl. Ber. r. Kap. 86 Ende; s. מתנות כהונה z. St. und Kap. 53 Ende, Midrasch haggad. S. 582 Jalkut § 145: זרוק חוטרא לאוירא על עיקריה נפיל.

sagt sie ihm ja zunächst nur: Störe meine Frisur nicht, was gerade im entgegengesetzten Sinne gedeutet werden könnte. Jedenfalls bricht diese Leidenschaft zu voller Macht jetzt allererst hervor, angesichts des neuerlichen Beweises ungewöhnlicher athletischer Stärke. Wenn das Weib meint, „ich sehe ja täglich deine Kraft“, so denkt sie vielleicht an das, was uns im Beginn des Märchens (Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen) erzählt wird: „An jedem Abend kehrte Bata nach Hause zurück: dann war er beladen mit allen Kräutern des Feldes“. Die ernsten Vorstellungen Josephs waren an der Frau Potiphars vollkommen wirkungslos abgeprallt und hatten nur das Gegenteil erreicht. Der Sklave ihres Mannes konnte sich bei aller männlichen Festigkeit, und wiewohl sonst im Hause keiner „größer“ war als er (v. 9), dennoch nur „weigern“ (v. 8), dem frechen Begehren der von wilder Sinnenlust ergriffenen Frau zu willfahren. Der gesellschaftliche Abstand von der Gattin seines Gebieters und die ihrer Stellung schuldige Ehrfurcht machen es ihm vielleicht gar nicht möglich, seiner ganzen Entrüstung leidenschaftlich kräftigen Ausdruck zu geben[1]). Er weiß sich der Versucherin, als deren Keckheit ihren höchsten Grad erreicht, schließlich nur durch die Flucht zu entziehen. Der jähe Zorn Batas zeigt dem Weibe des Anubis sofort, wessen sie sich zu versehen hat, und daß jener seine Drohung: „Sage das nicht wieder zu mir usw.“ sehr ernst meint. Ja die Versucherin nimmt die Worte noch viel ernster, als sie gesprochen sind; trotz der gegenteiligen Versicherung Batas ist sie besorgt, verraten zu werden. Die Frau des Anubis handelt aber lediglich aus Furcht, während das Weib Potiphars ausschließlich und allein von der Gier nach Rache bestimmt ist[2]). Selbstverständlich ist, daß wie hier Potiphar so dort Anubis in Zorn gerät. Dieser Zorn

---

[1]) Damit steht nicht in Widerspruch, daß diese Weigerung eine recht entschiedene (s. Lekach tob I S. 198) ist.

[2]) Gunkel meint S. 424: . . „so verkehrt sich plötzlich ihre verschmähte Liebe in Haß; zugleich — so darf man wohl ergänzen —, sieht sie plötzlich, wie gefährlich ihre Lage wird, wenn Joseph das

wird in dem Papyrus d'Orbiney mit jener für die ägyptische Erzählung kennzeichnenden Wendung beschrieben, mit der z. B. auch die Entrüstung Batas über den Antrag seiner Schwägerin zum Ausdruck gebracht ist. Aber während Joseph in das Gefängnis geworfen wird, trachtet Anubis seinem Bruder nach dem Leben. Man hat gemeint (Gunkel a. a. O.), daß hier wie dort der Jüngling in einem Pietätsverhältnis zu der Versucherin stehe. Selbst dies ist nicht die Wahrheit. Bata beruft sich dem Weibe seines Bruders gegenüber auf die Dankbarkeit, die er dem älteren Bruder schuldet, der zu ihm wie ein Vater sei, und darauf, daß die Schwägerin sich ihm gegenüber wie eine Mutter verhalte. Der Sklave Joseph herrscht im Hause Potiphars wie ein Gebieter, während Bata sich immerhin erst an die Frau des Bruders wenden muß, um Getreide zu bekommen. Diese stellt jenem schöne Kleider in Aussicht. Ähnlich läßt Sefer hajaschar die Frau des Potiphar Joseph „Tag für Tag" neue Gewänder schenken. Es braucht nicht erst dargelegt zu werden, daß das gegen den schlichten Schriftsinn ist. Wer so hoch in der Gunst seines Herrn steht, und wer so alles zur Verfügung hat wie Joseph, (ולא חשך ממני מאומה v. 9), dem wagt man solchen Lohn gar nicht erst anzubieten. In der Tat beruht die bezügliche Angabe bei Sefer hajaschar offenbar auf dem Mißverständnis einer Talmudstelle[1]). Aber gerade der Umstand, daß

Vorgefallene verrät; so beschließt sie das Prävenire zu spielen und Joseph zu verderben. Diese inneren Ereignisse teilt der Erzähler nicht mit". Ganz der gleichen Meinung ist Joseph. Antiquit. II, 4. 5. Liest man die Verse 13ff. im Zusammenhang, so wird man eine solche Ergänzung wenig wahrscheinlich finden.

[1]) Die betreffenden Worte des Sefer hajaschar lauten: ותסיתהו יום יום להיות אתה ותלבישהו בגדים יום יום. Nun heißt es b. Joma 35b: אמרו עליו על יוסף הצדיק בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים בגדים שלבשה לו שחרית לא לבשה לו ערבית בגדים שלבשה לו ערבית לא לבשה לו שחרית אמרה לה השמע לי אמר לה לאו. Sefer haj. hat also offenbar לִבְּשָׁה לוֹ gelesen und diese Form, da das Piel sonst häufig kausative Bedeutung hat, irrtümlich im Sinne von הִלְבִּישָׁה לוֹ verstanden; selbstverständlich muß aber לָבְשָׁה לוֹ gelesen und „sie hat für ihn

Potiphar dem Joseph eine grenzenlose Selbständigkeit verliehen hat, legt diesem die doppelte Verpflichtung auf, dasjenige um keinen Preis anzutasten, was nur Potiphars allein ist, sein Weib[1]). In einem eigentlichen Pietätsverhältnis zu der Frau Potiphars selbst steht Joseph indessen überhaupt nicht, um wie viel größer, wie dargetan wurde, nach anderer Richtung hin auch der Respekt ist, den er vor ihr empfindet als etwa derjenige, den Bata vor seiner bisher nur mütterlich um ihn besorgten Schwägerin hat. Das Weib Potiphars

(seinetwegen; s. a. Raschi z. St.) angelegt" übersetzt werden. So hat auch Tanch. Jel. ed. Epstein S. 79 die Stelle aufgefaßt, der sie noch weiter ausschmückt: דהיתה משדלתו בכל יום ויום בדברים והיתה מחלפת שלוש חליפות בגדים בכל יום ויום כלים שלבשה בשחרית לא לבשה אותם בחצי היום וכו". Durch reiche Geldgeschenke sucht die Frau des Potiphar Joseph allerdings b. Joma a. a. O. zu gewinnen. In dem Auszug dieser Stelle, den Jalkut Kap. 145 bringt, wird unmittelbar nach den angeführten Worten: "אמרו עליו וכו' בגדים וכו" gesagt: נתנה לו אלף ככר כסף ולא שמע אליה. Möglich, daß eine solche Zusammenfassung, die ganz dazu angetan ist, jenes Mißverständnis hervorzurufen, bzw. zu begünstigen, dem Verfasser des Sefer hajaschar vorgelegen und seine bezügliche Angabe veranlaßt hat. Man könnte etwa denken, daß sich eine derartige Zusammenstellung im Midrasch Abkir fand, aus dem Sefer hajaschar mehrfach (s. L. Zunz, Gottesdienstl. Vortr. 2. Aufl. S. 164) geschöpft hat, und der uns heute wesentlich durch die zahlreichen Anführungen im Jalkut bekannt ist. Das Mißverständnis kann aber natürlich auch von der Talmudstelle selbst ausgegangen sein. Übrigens läßt Jalkut die Zwischensätze, die der Talmud hat, vielleicht auch nur darum a. a. O. weg, weil er ihren wesentlichen Inhalt ohnehin in dem folgenden Kapitel (146) in einer Ber. r. Kap. 87 entnommenen Stelle mitteilt. Nachträglich sehe ich, daß Jalkut zu Ps. 146 den betr. Passus aus Joma unverkürzt wiedergibt, — die bezüglichen Zwischensätze stellen dort gerade den Anknüpfungspunkt an den betr. Schriftvers dar —, aber ausdrücklich schreibt: "בגדים שהלבישה וכו. Ebenso liest, wie ich jetzt bei Rabbinovicz דקדוקי סופרים z. St. finde, die von diesem eingesehene Jalkuthandschrift an beiden Stellen. Sollte hier ein Einfluß des Sefer hajaschar vorliegen? Dem Jalkut war dieses nicht unbekannt: (s. L. Zunz a. a. O. S. 165 Anm. 2).

[2]) En Salomo Astruc aus Barcelona schreibt a. a. O., u. a. zu 39 9: ושמעתי פ"א באשר את אשתו, ר"ל כי כל עניניך מוטלים עלי והם בהשגחתי במאכל ובמשתה במלבושין ותכשיטין ותמרוקין ולא חשך ממנו מאומה, רק הענין ההוא אשר באותו חלק את אשתו והיא הקירוב עמך, איך אעשה וכו'.

ist nicht recht eigentlich die Herrin Josephs, sondern vielmehr nur, wie die Worte 39_9 deutlich zeigen, die Gattin seines Gebieters. Auf andere unübertreffliche Feinheiten der biblischen Darstellung komme ich gleich noch zurück und übergehe auch noch einige weitere Punkte, bei denen die vollkommene Verschiedenheit in den beiden Erzählungen auch dem flüchtigen Leser sofort auffallen muß. Was aber überhaupt die ägyptische Erzählung recht eigentlich zum Märchen stempelt, ist nicht sowohl der hier wiedergegebene Teil, der zum mindesten in den von uns mitgeteilten Einzelheiten mit der Wirklichkeit sehr wohl übereinstimmen könnte, sondern der ganze Zusammenhang, in den sie eingestellt ist, ihre Fortsetzung und der, um mit Holzinger, Genesis S. 232 zu reden „von Mirakeln strotzende mythologisierende“ Schluß. Dieser lautet, — auch hier gebe ich nach Ranke nur einen im Vergleich zum Ganzen dürftig nüchternen Auszug —: Als der jüngere Bruder abends das Vieh in den Stall treibt, erzählen ihm die Kühe, daß sein Bruder hinter der Türe steht und ihn töten will. So flieht er, von dem Bruder verfolgt, eilends davon. Da betet der jüngere zum Sonnengott. Der läßt einen See entstehen, dessen Gewässer die beiden trennt. Als am nächsten Morgen die Sonne aufgeht, erzählt Bata seinem Bruder den wahren Sachverhalt und entmannt sich vor seinen Augen zum Zeichen seiner Unschuld, dann zieht er fort in das Zedernthal, während der ältere heimkehrt, sein ungetreues Weib tötet und um seinen verlorenen Bruder trauert. — Es folgen mannigfache weitere Schicksale des Bata im Zedernthal und später am Hofe des Königs. „Im Umgang mit den Göttern muß Bata das Mittel wünschen, das in weiteren Leiden und Läuterungen ihn noch göttlicher macht. Ein Wunder gewährt es ihm, und nun geht es aufwärts durch alle Gestalten: Tier, Pflanze, Menschenkind und König zum Gott, dem Ziel aller Verwandlungen und Wiedergeburt“. H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter S. 259.

Daß dieses Märchen doch eigentlich herzlich wenig mit der Potiphargeschichte zu tun habe, scheint letzten Endes auch

O. Proksch zu empfinden. Für deren angeblich ägyptischen Ursprung weiß er nämlich neben der Gleichheit des Motivs des reinen Mannes gegenüber der unreinen Frau nichts anderes als dies anzuführen: „Da Josephs Episode in Ägypten spielt, so ist der ägyptische Ursprung wahrscheinlich". Mit einer solchen Methode ist nicht weiter zu rechten. Gunkel, der seit der dritten Auflage seines Kommentars einsehen gelernt hat, daß die ägyptische Erzählung mit der Potiphargeschichte „keine besonders nahe Verwandtschaft" zeige, — nur die aus den früheren Auflagen überkommene Überschrift des Kapitels. „Die ehebrecherische Ägypterin. Quelle, Zusammenhang und Herkunft der Erzählung" trägt noch in etwas die Spuren seiner früheren Auffassung, — nimmt nunmehr einen ganz anderen Standpunkt ein. Die Geschichte von der Verführung des Mannes durch das Weib dünkt ihm ein Wandermärchen. Hatte er früher nur davon zu erzählen gewußt, daß sich auch bei den Griechen in der Sage von Hippolytos das gleiche Motiv finde, dem wir in der Potiphargeschichte begegnen, so hat ihn die inzwischen gewonnene Erkenntnis, die manchen Früheren wie z. B. auch Ebers (S. 315) längst vertraut war, daß nämlich ein ähnliches Motiv in zahllosen Erzählungen bei den verschiedensten Völkern wiederkehre, in seiner neuen Ansicht bestärkt. Neuerdings versucht er diese seine Theorie mit besonderem Nachdruck und in größerem Zusammenhange in seiner Schrift: Das Märchen im Alten Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher, II. Reihe, 23—26 Heft, Tübingen Mohr 1917, einleuchtend zu machen. Eine eingehende Kritik dieses Buches fällt allzusehr aus dem Rahmen unserer Abhandlung heraus. U. a. bietet aber gerade der hier behandelte Gegenstand ein kennzeichnendes Beispiel für die Art, in der dieser Gelehrte zu Werke geht. Bereits in seinem Genesiskommentar (3. Aufl. S. 422) meint Gunkel: „Unter den mir bekannten Rezensionen scheinen der biblischen am nächsten zu stehen die indische von Sundaraka und die persische von Sijawusch, die in der Verwendung des Kleides mit der biblischen übereinstimmen". In seiner jüngsten Schrift (S. 126)

bringt Gunkel den gleichen Gedanken zu einem noch deutlicheren und nicht mehr mißzuverstehenden Ausdruck: „Der Bibel stehen in diesem Punkte, soweit bisher bekannt ist, am nächsten indische und persische Varianten, die ebenso wie die Josephserzählung auch den Nebenzug enthalten, daß die verlogene Frau als Beweis der versuchten Verführung ihr Kleid vorweist, das sie selbst arglistig zerrissen hat. Die Geschichte ist also ein schönes Beispiel eines Wandermärchens in der Bibel". In dieser Bemerkung Gunkels ist alles, buchstäblich alles, unrichtig. Einmal ist in der Bibel davon überhaupt nichts zu lesen, daß die Frau Potiphars ihr Kleid vorweist[1]). Vielmehr läßt Joseph sein Kleid in ihren Händen zurück. Und die verdienstlichen Forschungen von H. J. Heyes, Bibel und Ägypten, (s. bes. S. 144f.) haben uns begreifen gelehrt, daß es bei einem solchen Auftritte, wie er zwischen Joseph und dem Weibe Potiphars statthatte, fast notwendig dazu kommen mußte, daß der Mantel Josephs in der Hand der Frau blieb. In der Bibel ist ferner aber auch mit keinem Worte angedeutet, daß dieser Mantel zerrissen ist. Diese Variante hat vielmehr erst der Koran wie das Sefer hajaschar, die aber beide den Mantel Josephs, nicht etwa das Gewand der Frau Potiphars zerrissen sein lassen.

Wie ist es möglich, daß ein Mann, der einen viel verbreiteten Kommentar zu der Genesis in vier Auflagen in die Welt hat gehen lassen, dazu eine weitere Bearbeitung der Genesis veranstaltet hat (Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und erklärt von Greßmann, Gunkel u. a. Göttingen Vandenhoeck und Rupprecht, I 1 1911) und auf dem Gebiete des Alten Testaments seit Jahrzehnten fortdauernd schriftstellerisch tätig ist, sich einer solchen Flüchtigkeit schuldig machen konnte? Nur der blinde Übereifer für eine

[1]) Philo De Josepho IV p. 73 meint: „Hätte Joseph Gewalt gebraucht, dann würde er das Gewand der Frau erfaßt haben; da er aber gezwungen werden sollte, verlor er das seinige". Wenn Potiphar ihn dennoch für schuldig gehalten habe, so sei dies nur seiner Unbildung zuzuschreiben; s. oben S. 102 Anm. 2.

Theorie, die man um jeden Preis der Bibel aufzwängen möchte, ist ein Milderungsgrund oder vielleicht besser eben keiner für eine solche Nachlässigkeit.

Wie tief die Potiphargeschichte in der ganzen Josephserzählung verankert ist, und wie sehr hier alle Einzelheiten in der innerlichsten Übereinstimmung mit der ganzen Stellung stehen, die Joseph im Hause Potiphars einnimmt, ja wie sie von selbst aus dieser, der Eigenart der Verführerin und zugleich dem Charakter Josephs hervorwachsen, hat uns die Gegenüberstellung des ägyptischen Märchens und der Potiphargeschichte aufs neue bestätigt[1]). Ein fremdes Reis, das der Erzählung nachträglich aufgepfropft worden wäre, hätte nie und nimmer so vollkommen organisch mit ihr verwachsen können. Dazu kommt, daß, wie Proksch S. 383 und besonders Jacob S. 24f. richtig hervorheben, für Joseph besonders kennzeichnend ist die Gottesfurcht, die ihn in erster Linie hindert, (ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים) der Versuchung zu folgen. Selbst Gunkel, der S. 426 in der Potiphargeschichte ein Einschiebsel erblicken will mit der Begründung, daß sie für Joseph wenig genug Charakteristisches biete, kann das S. 424 nicht leugnen und sucht nur sein Urteil durch die Feststellung herabzustimmen[2]), daß auch die ägyptische Sittlichkeit den Ehebruch für eine „arge Sünde" hält. Aber Heyes hat doch

---

[1]) Gunkel meint S. 426: „Die sehr glimpfliche Behandlung Josephs fällt um so mehr auf, als in den parallelen Erzählungen der angeblich beleidigte Gatte den Tod des Jünglings bewirkt oder wünscht". Das hätte für Gunkel ein Beweis mehr sein müssen, wie wenig die Erzählungen im Grunde parallel gehen, zumal S. 97 gezeigt worden ist, daß die milde Behandlung Josephs auch an sich keineswegs auffällig ist und vielmehr in der vollkommensten Übereinstimmung mit der ganzen Darstellung der Schrift steht.

[2]) S. auch Ebers a. a. O., S. 315, der die gleiche Tatsache ganz anders verwendet. Diese selbst erkennt im Grunde auch der Midrasch (Ber. r. Kap. 87) an in den denkwürdigen Worten הכניסה אותו מחדר לחדר · · עד שהעמידה אותו על מטתה והיתה ע״ז שלה חקוקה למעלה הימנה ונטלה סדין וכסתה פניה א״ל יאות הדין אפה כסי · מי שכתוב עיני ה׳ המה משוטטים בכל הארץ עאכ״ו.

wohl recht, wenn er auf Grund der Sprache der Denkmäler (vgl. aber auch Ezech. 23_{20} und dazu Midr. Abkir bei Jalkut § 146 und Tanch. Jel. ed. Epstein S. 79) zu dem Ergebnis kommt, daß die Ägypter und namentlich die ägyptischen Frauen auch in jenen alten Zeiten vielfach so leichtlebig und leichtsinnig waren, wie sie es in der späteren Zeit nach den einstimmigen Angaben der Geschichtsschreiber zweifellos gewesen sind. Und treffend hat Schneider a. a. O. S. 259 hervorgehoben, daß Bata „als Ideal etwas blaß geraten sei .... Seine formale Tugend, die keinen Beweis der Keuschheit gelten läßt als die Entmannung, entspricht den äußerlichen Sündenbegriffen der Zeit". Nach der Lehre der Thora würde Joseph durch eine solche Verstümmelung, die nicht einmal an einem Tiere (Lev. 22_{24}), geschweige denn an einem Menschen vorgenommen werden darf (b. Sabbat 110b), alles weniger als ein Gott wohlgefälliges Werk tun (Deut. 23_{2}) und nur eine Schuld auf sich laden. Wenn aber die Alten b. Sota 36b (j. Horajoth 2,5 Gen. r. Kap. 87 und 98 Tanch. Jel S. 81, Midr. hag. S. 589 u. a. O.) zu berichten wissen, Joseph sei schon nahe daran gewesen zu straucheln, da sei des Vaters Bild vor sein Auge getreten, so ist diese Bemerkung außerordentlich fein: Joseph kennt Gott in erster Linie als den Gott seines Vaters. „Keiner von den Leuten des Hauses war im Hause" heißt es v. 11 in der Schrift. Aber ein anderer, einer der nicht zu diesen gehörte, war unsichtbar sichtbar zugegen, meint sinnig R. Mose hadarschan (Tossaphoth Sota a. a. O. s. v. באתה). Der und der allein behütete ihn in der Stunde der Versuchung[1]). Daß Joseph diese schwerste Anfechtung siegreich bestanden hat, zeigt, wie sehr er in allem Wandel seines äußeren Geschickes der mit dem tiefsten Glauben und der ganzen Seele des Vaters verwachsene בן זקונים Jakobs geblieben war. Wenn

---

[1]) S. noch Lev. r. Kap. 29, Jalkut Richter Kap. 44 und Psalmen Kap. 831, Midr. Tehillim ed. Buber S. 368 u. v. a. O. Vgl. auch Buch der Jubil. $39_{6\text{f.}}$ Kautzsch S. 105, Test. Josephs 3 S. 497. Nach einer anderen Überlieferung soll ihn der Mutter Bild vor der Sünde bewahrt haben: j. Horajoth a. a. O., Ber. r. a. a. O., Tanchuma וישב gegen Ende u. a. O.

Talmud und Midrasch und später die Liturgie Joseph den Beinamen הצדיק[1]) verleihen oder[2]), wenn der Midrasch Num. r. 14, 6 sagt: ויוסף הוא השליט על הארץ על ששלט ביצרו נעשה שליט בארץ, so haben sie die wesentliche Bedeutung der Potiphargeschichte für das Ganze der Josephserzählung mit tiefem Blick erkannt. Nur, wer sich so königlich in dem Augenblick der schwersten Prüfung beherrschen konnte, durfte Herrscher über andere werden. In der Stunde, in der Joseph sich selbst besiegt, wird ihm seine zukünftige Größe wahrhaft zu eigen. Mag er auch wieder in die Tiefe sinken! In seinen königlichen Eigenschaften selber ist der Weg gegeben, der ihn auf die Höhen des Lebens führt. Der zu allen seinen sonstigen Tugenden das Irdisch-Sinnliche in sich selber besiegt, ist nach allen Prüfungen, aus denen er neu geläutert hervorgeht, wert, daß sich die Brüder vor ihm bücken, wert, ein König auf Erden zu heißen.

Zu v. 10b: ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה meint Wellhausen, Die Composition 3. Aufl. S. 54: „Eine deutliche Dublette; die Reihenfolge der beiden Infinitive müßte sonst wenigstens umgekehrt sein". Die meisten Neueren unter den Kritikern schließen sich ihm in der Hauptsache an. Daß das nur hier vorkommende לשכב אצלה von שכבה עמי zu unterscheiden ist, darauf haben bereits der Midrasch (Ber. r. Kap. 87, Lekach tob I 199 אפילו שכיבה בלא תשמיש u. a. O.) und ihm folgend, Raschi, ibn Esra und Nachmanides z. St. hingewiesen. Die Kritiker sind hier der gleichen Auffassung. Dagegen sind diese sehr verschiedener Meinung über das Verhältnis der ersten zu der zweiten Wendung. Dillmann u. a. wollen להיות עמה so verstehen, wie der gleiche Ausdruck 2 Sam. 13 20 (היה עמך) gebraucht wird, und Ehrlich, מקרא כפשוטו S. 107, der von der gleichen Voraussetzung ausgeht, meint: לשכב אצלה היא תוספת מאוחרת מאד והיא באה לבאר להיות עמה שהוא כמו לשכב עמה. Das heißt doch wirklich die Sache auf den Kopf stellen! Absalom gebraucht a. a. O. Tamar gegenüber wohl absichtlich eine Wendung, die als solche und außerhalb des nicht mißzuverstehenden

[1]) b. Joma 35b, Jalkut Gen. Kap. 145 u. v. a. O. Esther r. 11 wird Joseph ראש לחסידים genannt. Vgl. auch die Bemerkungen zu dem Namen יהוסף (Ps. 81 6): b. Sota 36b, Midr. Tehillim z. St. ed. Buber S. 368 u. a. O.

[2]) Vgl. auch 1. B. d. Makkab. 2 53 und Test. Rubens, Kautzsch S. 462.

Zusammenhangs, in dem er sie ausspricht, durchaus nicht jenen engeren Sinn hat. Um das einzusehen, brauchen wir nur an den entsprechenden deutschen Ausdruck zu denken, der trotz seiner allgemeinen Bedeutung gleichwohl in ähnlichem Zusammenhang wie in der gen. Stelle gar nicht anders gedeutet werden könnte, als er dort genommen werden muß. Hier sind die beiden Wendungen vorzüglich an ihrer Stelle, sie entsprechen dem unmittelbar vorangehenden יום יום. Und auch ihre Reihenfolge kann füglich gar nicht anders sein: der zweite Ausdruck verhüllt noch mehr als der erste und ist noch allgemeiner gehalten. Nachdem Joseph den Antrag שכבה עמי entschieden zurückgewiesen hat, unternimmt es die Versucherin, ihn in mählich immer weniger fordernden Worten zuletzt wenigstens zu einem bloßen Beisammensein zu bestimmen (nach einer Richtung hin ähnlich Jacob a. a. O. S. 56: die Verführerin will es nicht so gemeint haben und korrigiert sich, indem sie das häßliche Wort in zwei harmlosere auseinanderzieht). Alle ihre Bemühungen bleiben ohne Erfolg. Es ist psychologisch überaus fein, daß sie sofort wieder (v. 12) die erste Wendung gebraucht, als sie sich allein weiß und nunmehr Joseph nötigen zu können glaubt.

Gunkel führt in der genannten Schrift S. 125 aus, daß die alten Völker für die Gefahren nicht blind seien, die gerade einem Jüngling entgegentreten: „Der alte Vater hat sich etwa ein junges Weib genommen; da mag es geschehen, daß Jung und Jung aneinander Feuer fangen. Ein anderes Grundmotiv weiß von einem Jüngling, der sich in solcher Versuchung standhafter erweist". Wie steht es nun aber, ganz abgesehen davon, daß die von Gunkel behaupteten Übereinstimmungen, wie wir gesehen haben, gar nicht statthaben mit der der Bibel angeblich am nächsten stehenden indischen „Rezension der Potiphargeschichte", die in den Märchen des Shomadeva Bhatta (Brockhaus, Sammlung orientalischer Märchen I 3 S. 104ff.; die Angabe bei Gunkel S. 422: I, 2 S. 59 ist entsprechend zu berichtigen) zu lesen ist. Man höre! Die Versucherin des Sundaraka wird folgendermaßen geschildert: „die gräßliche Kalaratri, von furchtbarer Gestalt, mit zusammengewachsenen Augenbrauen, wild blickenden Augen, stumpfer und kurzer Nase, breiten Backen und aufgeworfenen Lippen, mit großen hervorstechenden Zähnen, langem, magerem Halse, hängenden Brüsten, dickem Leibe, plumpen geschwollenen Füßen,

ein Anblick, als habe der Schöpfer seine Kraft, auch das Häßlichste bilden zu können, zeigen wollen". Und in Bezug auf die Sehnsucht Kalaratris nach Sundaraka, „der die Schönheit seiner Gestalt durch Sittlichkeit und Kenntnisse in strahlendem Lichte zeigte" meint das Märchen: „Sicher spielt Kama zuweilen zum Spott mit dem Häßlichen, daß er in ihr, ohne daß sie ihre Gestalt berücksichtigte, ein Verlangen nach Sundaraka erregte". (a. a. O.). Vishnusvami, der Gatte der Kalaratri, schlägt im Verein mit seinen Schülern, Sundaraka, den jene erfolgreich zu verleumden weiß, mit Fäusten und Stöcken und läßt ihn auf die Straße werfen. Später versucht Kalaratri, den Jüngling nochmals zu bereden. Dieser erwidert ihr ähnlich wie Bata in dem ägyptischen Märchen: „Sprich nicht so, dies wäre ein großes Verbrechen, denn Du als Gattin meines Lehrers bist mir heilig wie meine Mutter". Während bei der Darstellung ihres ersten Versuchs, an Sundaraka heranzukommen, erzählt wird: Kalaratri zerfleischt sich wütend selbst ihren Leib mit den Zähnen und Nägeln, zerreist sich die Kleider und läßt die Haare wild flattern, ist das zweite Mal nur berichtet, daß sie sich mit eigener Hand ihr Oberkleid zerrissen habe. Das Ganze ist aber auf das innigste verwoben mit der vollen Eigenart des charakteristisch indischen Märchens und erhält erst in diesem Zusammenhang sowie durch die nähere phantastisch eigenartige Ausschmückung, die hier alles weniger als bloßes Beiwerk ist, seine richtige Beleuchtung. Diese Probe zeigt zugleich, wie irreführend es ist, wenn man unter dem Hinweis auf gewisse, gleich im ersten Augenblick in die Augen springende Ähnlichkeiten, selbst da, wo es sich hier und dort gewißlich um nichts anderes, als um ein Märchen handelt, allzuschnell bereit ist, gleich von einem Wandermärchen zu sprechen. Erzählungen von Verführungen haben immer Interesse erregt und die Phantasie der Menschen beschäftigt; sie entstehen häufig genug in den verschiedensten Weltgegenden ebenso unabhängig von einander, wie auch im Leben der Verführer oder die Verführerin nicht erst allemal dann mit ihren Künsten beginnen, wenn sie erst für ihr Treiben

die entsprechenden Vorbilder kennen gelernt haben und keineswegs nur fremde Beispiele kopieren. Aus der Gleichheit von bestimmten Situationen, die überall anzutreffen sind, ergeben sich dann aber auch Ähnlichkeiten in Bezug auf viele Einzelheiten wie von selbst. Sind jene vollkommen unabhängig von einander denkbar, so ist kein Anhaltspunkt dafür gegeben, daß es sich nicht auch mit diesen genau ebenso verhalte. Zu größerer Vorsicht, als sie heute bei verwandten Fragen vielfach geübt wird, ermahnt in ähnlichem Zusammenhang Ilberg in Roschers Lexicon Sp. 2225, „der nur Zusammenhänge des in der Phaidrasage hervortretenden Novellenmotivs mit dem Orient anzuerkennen vermag". Wenn nun auch Erwin Rhode, Der griechische Roman, 3. Aufl. S. 32, der immerhin in seinen Schlußfolgerungen in Bezug auf ähnliche Probleme vergleichsweise sehr behutsam und zurückhaltend ist, gar meint, „Ob nicht die Sage von Phaidra, die ja auch in Griechenland so vielfach nachgeahmt wurde, Anlaß zu den mannigfachen Erzählungen von der Liebe der Stiefmutter zum Stiefsohne, der Verklagung des Tugendhaften beim Vater usw. wurde", so soll gewiß nicht geleugnet werden, daß die genannte Sage, die nach dem Zeugnis des Pausanias selbst Barbaren, die nur irgend die griechische Sprache erlernt hatten, bekannt war, ihre tiefe literarische Wirkung geübt habe[1]). Aber die Gleichheit des Motivs berechtigt mit nichten, nun auch sofort einen literarischen Zusammenhang anzunehmen, sintemalen diese Gleichheit, wie wir ja soeben erkannt haben, bei tieferem Zusehen nicht einmal immer vollkommen vorhanden ist. In den Zeiten und Ländern der Vielweiberei und des Haremstums war es gewiß nichts Seltenes, daß eine der Frauen des Vaters zur Verführerin an dem Sohne ihres Mannes wurde. Ja, unter solchen Verhältnissen mochte es aus den mannigfachsten Gründen geschehen, daß dieser Fall weit häufiger eintrat als der entgegengesetzte, daß nämlich der Sohn es gewagt hätte,

[1]) Ähnlich urteilt Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Griechische Tragödien, II. Euripides, Hippolytos, Berlin. Weidmannsche Buchh. 1899, S. 15 und 17.

die Frau des Vaters zu bereden. Und sicherlich kam es genug vor oder doch wenigstens mehr als ein Mal vor, daß der Jüngling aus der Versuchung rein hervorging. Ist das richtig, dann mußten solche aus der Wirklichkeit heraus geborenen Dinge auch in der Literatur ihren natürlichen Ausdruck finden. Nicht, was diese verschiedenen Erzählungen verbindet, ist darum recht eigentlich das Entscheidende. Selbst dies nicht, daß die freche Verführerin den Spieß umzudrehen versucht. Denn auch dies ist allemal nur allzusehr begreiflich[1]). Vertieft man sich unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte in jede einzelne dieser Erzählungen, dann wird man vielmehr finden, daß, wenn auch nicht alle, so doch viele von ihnen jeweils eine Welt für sich wiederspiegeln und nur aus ihrem ganzen Milieu und Zusammenhang heraus in ihrer unterscheidenden Eigenart zu verstehen sind. Unkritisch aber ist es ohnehin, sich auf Firdusi etwa in dem Sinne zu berufen, wie dies Gunkel a. a. O. tut. So treu dieser gewaltige Dichter auch in seinem Schahname die altpersische Welt neu erstehen läßt, so kann doch auch diese erhabene Heldensage den Einfluß des Koran nicht ganz verleugnen, wie dies Graf von Schack in der aufschlußreichen Einleitung seiner Ausgabe ausdrücklich hervorhebt. Bei dem berühmten Dichter, der uns in seinen späteren Tagen auch „Joseph und Suleika" geschenkt hat, ist dies von vornherein kaum anders zu erwarten, wie es noch weniger wundernehmen kann, daß wieder diese unmittelbar an den Koran anknüpfende Dichtung doch auch mancherlei Anklänge an altpersische Vorstellungen hat (vgl. die Einleitung zu der Übertragung von Schlechta-Wssehrd). Dazu wissen wir ja bereits, daß die angeblichen mit der Bibel gemeinsamen Züge, die Gunkel in den persischen Heldengesängen feststellen will, dort überhaupt nicht anzutreffen sind. Und auch

[1]) Wie unkritisch bisweilen die Kritiker sind, mag u. a. die Bemerkung Eduard Meyers a. a. O. S. 151 zeigen: „Besonders der Zug, daß beidemal (in der Josephsgeschichte und im ägyptischen Märchen) die Frau die Schuld auf den Mann schiebt, den sie verführen wollte, ist beweisend für den literarischen Zusammenhang".

auf den 8. und 9. Gesang, der von Sijawusch und Sudabe, und sodann von dem Untergang des Sijawusch erzählt, gilt in vollem Umfange, was Graf Schack von der Dichtung im allgemeinen rühmt: „Alle Zweige und Ranken des riesigen Sagenbaums, aus einer Wurzel hervorgegangen und zu einer Krone verwoben, stimmen bald in süßem Geflüster, bald mit mächtigem Sausen zu einem vollen Chore zusammen" (I S. 85). Die Unschuld des Sijawusch ergibt sich dem König sehr schnell in der einfachsten Weise: „Es war ihm wohl bewußt, daß Sudabe, die schön gehüftete, von Rosenöl und Moschus düftete, und an dem Dufte hätt' er gleich gespürt, wenn Sijawusch die Sudabe berührt". Wie sich dann aber Sudabe mit einer Zauberin berät, von neuem den Baum der Rache arglistig pflanzt, wie der König die Sache untersucht, Sijawusch durchs Feuer geht, seine Unschuld taghell erweist und schließlich bei seinem Vater die Begnadigung Sudabes erbittet, das möge der Leser selber in der herrlichen Nachdichtung Schacks lesen. Siegreich geht der Reine aus allen Prüfungen hervor, die Sudabe über ihn zu bringen weiß, aber schon sind neue Netze für ihn gewoben. Schließlich findet er, nachdem ihm das Glück noch einmal zu lächeln schien, den Untergang. Unter den Streichen von Mördern, die der Schah entsendet, fliegt sein Haupt vom Rumpfe. Und wieder vollkommen anders geartet ist die ergreifende Erzählung von dem Prinzen Kunala, der diesen Namen trägt, weil er so schöne Augen hat wie der Vogel Kunala. Eine der Königinnen, der Frauen seines Vaters, will sich an ihm rächen für die Zurückweisung, die ihr zuteil wird. Sie bewirkt seine Entsendung in die weite Ferne und erläßt dorthin einen mit dem listig entwandten Elfenbeinsiegel des Königs unterzeichneten Befehl, dem Prinzen die Augen auszureißen. Niemand gewinnt es über sich, an die herrlichen Augen Hand anzulegen. Der Prinz setzt selbst Belohnungen aus für den, der den Befehl des Königs zu vollziehen bereit ist. Endlich findet sich einer usw. Ich kann auf diese Geschichte, die so sehr kennzeichnend ist für die buddhistische Weltanschauung, daß man darüber das angebliche

sogenannte Motiv fast vergißt, hier nicht näher eingehen und erst recht nicht auf eine ganze Reihe weiterer Erzählungen, die genauer kennen zu lernen, ich mich bemüht habe. Mir lag nur daran, zu zeigen, daß diese ganzen Theorieen von Wandermärchen usw. ohnehin mit der größten Vorsicht aufzunehmen sind. Auch das ägyptische Märchen von den zwei Brüdern, das man früher als ein mehr oder weniger wirres Durch- und Nebeneinander verschiedenartigster Märchen angesehen hat, wobei diese sich gegenseitig beschädigten — so noch F. von der Leyen, Das Märchen 1911 Quelle & Meyer. Wissenschaft und Bildung No. 96 S. 87ff. —, erweist sich der neuesten Forschung als eine in sich vollendete künstlerische Einheit. „Nur daß diese Einheit nicht in bunten Bilderreigen an sich sondern dahinter liegt" (Schneider a. a. O. S. 258).

Was Gunkel gegenüber gilt, ist mit womöglich noch größerem Nachdruck gegen P. Jensen zu sagen, der in seinem Buche Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur 1906 S. 255 meint: „Ischtar erhebt die Augen zur Schönheit Gilgameschs und bittet ihn um seine Liebe mit den Worten: „Wohlan Gilgamesch, buhle mit mir, schenke mir Deine Leibesfrucht". Aber er weist sie zurück und ruft ihr die früher von ihr Geliebten ins Gedächtnis, die sie unglücklich gemacht habe, und nennt dabei als letzten Ischulanu, den Gärtner ihres Vaters. Auch dieser hatte wie er ihre Liebe verschmäht und war dafür „irgendwie festgesetzt" worden. Daß die Potiphar-Erzählung dieselbe Geschichte ist, wie die Ischtar-Episode im Gilgamesch-Epos, bedarf wirklich keiner Erörterung. . . . . Fraglos stellt sich die Potiphar-Geschichte als ein Absenker der babylonischen Gilgamesch-Episode dar". Jensen zieht nun aber, ganz abgesehen davon, daß er die eben betonten methodischen Gesichtspunkte leider bei seinem ganzen Buche vollkommen außer acht läßt, für die Zwecke seiner Gegenüberstellung nur das aus, was ihm für die Begründung seiner Theorie brauchbar erscheint[1]). So wird S. 255f. verschwiegen,

[1]) S. 332 schreibt Jensen (vgl. auch Jeremias a. a. O. S. 334): „Der Sinn der Anklage wird ähnlich sein wie bei Potiphars Weib: er hat mich

was S. 18 in der Wiedergabe des Gilgamesch-Epos mitgeteilt ist, daß nämlich Ischtar an Gilgamesch bei ihrer Werbung um seine Gunst die Bitte richtet: „Sei Du mein Mann, und ich will Dein Weib sein“. Ebenso ist vergessen, daß Gilgamesch ihr eine Absage darum gibt, weil sie fünfe, mit denen sie gebuhlt, ins Unglück gestürzt und mißhandelt hatte. Den sechsten, Ischulanu, den sie zum Mahle einlud, der sie aber höhnend zurückwies, den schlug sie und verwandelte ihn gleichfalls in ein Tier, das nun eingesperrt sitzt und sich nicht rühren kann“. Statt dessen weiß Jensen S. 255 nur davon zu erzählen, daß der Gärtner ihres Vaters „irgendwie festgesetzt wurde“. Mit die Hauptsache, daß er in ein Tier verwandelt worden war, wird hier verschwiegen. Und unerwähnt bleibt schließlich, daß Gilgamesch seine Weigerung mit den Worten schließt: „Und auch mich wirst Du, da Du mich liebst, jenen gleich behandeln“. Welche gequälten Erklärungsversuche Jensen kraft seiner Theorie herbeizuzerren genötigt ist, mag noch das folgende Beispiel zeigen: „Joseph wird gefangen gesetzt nicht wie Gilgamesch, sondern wie Ischulanu der, wie Gilgamesch auf das Liebeswerben der Ischtar eine abweisende, kühle Antwort gab . . . . und Joseph arbeitet im Hause dessen, bei dem sich das Weib des Potiphar beklagt, wie Ischulanu im Garten dessen, bei dem sich Ischtar beklagt. Also entspricht Joseph nicht nur dem Gilgamesch, sondern auch dem Ischulanu und umfaßt beide“. Schade um den Fleiß, der auf solche abenteuerlichen Lächerlichkeiten verwandt wird. Das 1030 Seiten umfassende Buch des grundgelehrten, scharfsinnigen Mannes ist, zieht man den ersten Teil ab, der das Epos selbst mitteilt, Seite auf Seite ein trauriges Zeugnis für die methodischen Abwege, auf die der Verfasser durch

vergewaltigt“. Diese Ergänzung ist unstatthaft. Das Epos erzählt uns nur, daß die ergrimmte Ischtar zum Himmel emporsteigt, zu ihrem Vater, dem Himmelsgotte Anu und sich bei ihm über den Frevel Gilgameschs beklagt. Anu kann es ja nicht unbekannt sein, daß sie schon eine Reihe von Geliebten gehabt hat. Der „Frevel“ Gilgameschs besteht vielmehr gerade darin, daß er ihr Liebeswerben zurückgewiesen hat.

den blinden Eifer für sein Lieblingsdogma geführt wird. Zu unserm Gegenstand ist noch zu bemerken, daß Jensen ebenso auch Jakob Gilgamesch gleichsetzt. Er schließt diese ganze Auseinandersetzung mit den folgenden Worten: „Aber der Mann von Potiphars Weib ist nicht Jakob-Gilgamesch, sondern eben Potiphar. Das ist eine unerklärliche Abweichung (sic!), gerade wie der Umstand, daß die Episode in Ägypten spielt, statt in der Heimat Jakobs“.

Wie Jensen die ganze biblische Geschichte aus dem Gilgamesch-Epos ableiten will, so begnügt er sich natürlich auch hier keineswegs damit, etwa nur die Potipharerzählung in dem Epos wiederfinden zu wollen. Die ganze Josephsgeschichte überhaupt ist ihm in diesem enthalten. Hier nur noch eine kleine Probe für die Art seiner Beweisführung! Die ergrimmte Ischtar hat bei ihrem Vater, dem Himmelsgott Anu, Klage geführt über Gilgamesch und fordert endlich zu ihrer Genugtuung die Erschaffung eines Himmelsstiers, der alles niederstampft und mit seinem heißen Hauch ausdörrt. Anu befürchtet aber sieben Spreujahre, falls er ihre Bitte gewähre, und fragt sie darum, ob sie für reichliche Nahrung gesorgt habe, um damit etwa die Jahre des Mangels zu bekämpfen. Das versichert sie, und nun gewährt Anu ihre Bitte. Der Stier kommt vom Himmel herab. Ein gewaltiger Kampf erhebt sich. Viele hundert Männer fallen. Schließlich aber wird der Stier getötet, und die gewaltigen Hörner aus Elfenbein werden ihm ausgebrochen. Ischtar weint mit ihren Hierodulen über dem rechten Stück des Stieres. . . . . Dazu meint Jensen S. 258: „Daß die sieben Mißwachs- und Teuerungsjahre den sieben Spreujahren des Gilgameschepos korrespondieren und das Kornsammeln Josephs dem Futteraufhäufen der Ischtar, die fressenden Kühe endlich dem Stier, der das Land verheert, entsprechen, dürfte klar sein. Aus dem vom Himmel heruntergekommenen Stier sind dem Nil entsteigende Kühe und Ähren geworden, welche Ähren fressen“. Man sieht hier wieder einmal, wie ein ganz leiser äußerer Anklang dazu benutzt wird, um zwei Dinge zusammenzuwerfen, die nicht das

mindeste miteinander zu tun haben. Nicht nur das kommt in Betracht, daß die sieben Spreujahre des Epos, wie Jensen S. 19 Anm. 2 selber zugeben muß, nur hypothetisch gedacht sind, nur befürchtet werden, aber keineswegs eintreffen. Wo findet sich aber sonst auch nur irgend ein weiterer Anhaltspunkt, der das Recht gäbe zu einer bloßen auch nur ungefähren Parallele, die ja natürlich auch noch gar nichts bewiese? Was hat der Apisstier mit den fressenden Kühen zu tun? Jensen vergißt nämlich ganz, daß die mageren Kühe und die mageren Ähren es sind, die die fetten verschlingen und nicht umgekehrt. Hingewiesen sei noch auf den folgenden Satz: „Und der voraussehende Anu ist zum träumenden Pharao oder vielleicht zu dem seine Träume deutenden Pharao geworden" (S. 258) oder etwa auf die Ausführungen S. 262f., die in dem Satze gipfeln: „Von dem Eabani des Epos hätte also Esau die Behaartheit und Joseph das lange Haupthaar" und die zusammenfassenden Bemerkungen S. 282f.

Treffend hat B. D. Eerdmans, mit dem ich sonst gewiß nicht übereinstimme, in seinen Alttestamentlichen Studien, II. Die Vorgeschichte Israels S. 23 gegen diese Versuche, die Patriarchengeschichten in mythologische Erzählungen aufzulösen, wie sie nicht nur von Jensen, sondern ganz ebenso und z. T. zuerst von I. Goldziher (der Mythos bei den Hebräern. Leipzig 1876), Eduard Stucken, H. Winckler, Alfred Jeremias, D. Völter u. a. unternommen wurden, geltend gemacht: Wenn man auch noch so viele Analogieen zusammenträgt, welche jede für sich betrachtet, keine Analogieen sind, wird man nicht imstande sein, damit die Verwandtschaft des Ganzen zu beweisen[1].

Keinem gegenüber findet diese Kritik mehr Anwendung als gegenüber D. Völter. Das ganze Gerüst seiner Bemühungen, die Josephsgeschichte aus dem Osirismythus erklären zu wollen, bildet die angebliche Parallele der Josephsgeschichte mit dem von uns ausführlich behandelten

[1]) Vgl. auch meine Schrift Babel und Bibel, Randglossen zu den beiden Vorträgen Friedrich Delitzschs. Frankfurt a. M. J. Kauffmann. 1904. S. 37.

Teil des Märchens von den zwei Brüdern, das in der Tat, wie die neuere und neueste Forschung immer deutlicher erweist, auf das tiefste von dem Osirismythus beeinflußt ist. Dabei scheint gerade Völter sehr wohl zu empfinden, daß jene angeblichen Ähnlichkeiten recht dürftig sind und auch von seinem Standpunkt aus für eine solche Behauptung keineswegs ausreichen. Um dennoch eine scheinbar festere Grundlage für seine These zu gewinnen, sieht er sich zu der Vermutung veranlaßt, „daß das ägyptische Märchen gewiß noch in andern Rezensionen oder Variationen im Umlauf war, als in dem uns erhaltenen Papyrus". (Die Patriarchen Israels S. 82), ohne zu bedenken, daß selbst eine solche Annahme erst dann methodisch bedeutsam sein könnte, wenn der Nachweis gelänge, daß jene Variationen die vorausgesetzten oder gewünschten Abweichungen enthalten, diese aber auf anderem Wege oder aus der Sache selbst nicht jedesmal zu erklären sind. Völter beschließt seine bezügliche Gegenüberstellung mit den Sätzen: „Ungerechte Verfolgung des Joseph bzw. Bata ist hier wie dort die Folge. Bata flieht ins Zedernthal, d. h. in die Unterwelt, Joseph kommt ins Gefängnis, das auch die Unterwelt bedeutet" (vgl. 1. Petr. 3 19). Der Vergleich hinkt in allen Teilen. Das Zedernthal ist durch die Forschungen Sethes (Zeitschr. für egypt. Sprache Bd. 45 S. 12f.) allerdings in eine ganz neue Beleuchtung gerückt worden. Dennoch darf es nicht so ohne weiteres der Unterwelt gleichgesetzt werden. H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter, nennt es S. 256 ein diesseitiges Jenseits. Bata lebt dort von seinem Herzen getrennt das Dasein eines Toten aus den ältesten Texten, eines Jägers und Helden. Aber der eigentliche Tod erfolgt erst durch die Fällung der Zeder und den Verlust des Herzens. Solange das Herz unbeschädigt auf der Zedernblüte liegt, kann ihm niemand etwas anhaben; und so erschlägt er alle Krieger, die ausgezogen sind, um sein Weib zu rauben, bis auf einen. (S. auch M. Burchardt. Das Herz des Bata. Zeitschr. f. egypt. Sprache Bd. 50 S. 118f.). Und was die angezogene neutestamentliche Stelle angeht, so ist kein Zweifel, daß in ihr die Bezeichnung Gefängnis für die Unterwelt bildlich angewandt wird, wie übrigens ähnliche Wendungen auch in unserer heiligen Schrift zu finden sind. Das erlaubt aber keineswegs überall, wo von Gefängnis gesprochen wird, statt dessen einfach Gruft und Unterwelt zu setzen. Eerdmans meint zu der These Völters: „Völter zieht aus den ägyptischen Sagen gerade das aus, was ihm für seine Zwecke paßt. Wenn man aber die ganze Erzählung liest, sieht man, daß sich die Erzählungen gar nicht vergleichen lassen" (a. a. O. II S. 24). Es muß hinzugefügt werden, daß selbst das, was Völter gerade herauszugreifen für gut befindet, vielfach, auch für sich betrachtet, alles weniger als auch nur rein äußerlich übereinstimmt, geschweige denn irgendwelche sachliche Bedeutung beanspruchen könnte. So

bringt es Völter beispielsweise fertig, die folgenden Sätze zu schreiben: „Daß Joseph von seinen Brüdern in eine Cisterne geworfen wird, hat im Osirismythus insofern eine Parallele, als hier Osiris von seinem Bruder Set und dessen Mitverschworenen in eine Lade gelegt und ins Wasser geworfen wird. Und zwar ist dies ein Zug, der gerade im Osirismythus bedeutsam ist, weil Osiris aus dem Wasser gezogen wird“. Der übereifrige Mythologe vergißt ganz oder will nichts davon wissen, daß die Bibel besonders hervorhebt, daß Joseph in eine Cisterne geworfen wurde, in der kein Wasser war. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Orients 3. Aufl. 1916 S. 330 Anm. 1, 332f., 334 u. a. a. O. schließt sich Völter an, geheimnist aber gar noch mancherlei in die Josephsgeschichte hinein, was selbst bei jenem nicht zu finden ist, während er selber von H. Winckler meint, daß dieser doch über das Ziel hinausschieße. „Josephs Geschicke führen nach Ägypten, also nach der kosmischen Geographie in die Unterwelt. Er wird in die Grube geworfen, in Ägypten ins Gefängnis. Dann steigt er als Segensspender für die Seinen empor. Seine Befreiung erscheint als Rettung aus der Unterwelt. Die Josephsgeschichte wird deshalb mit den Motiven des Mythus von Tammuz-Osiris ausgestattet, der in die Unterwelt hinabsteigt, um dann als Bringer der neuen Zeit emporzusteigen. Der zweite Traum ist ein mystischer Sterntraum, Sonne, Mond und elf Kokabim (die elf Tierkreis-Sternbilder) neigen sich vor ihm. Tammuz ist der Repräsentant des gesamten durch den Tierkreis rollenden Kreislaufs. Vor ihm neigen sich Sonne, Mond und die elf . . . . . Zum Tammuz in der Unterwelt gehören auch die beiden Mitgefangenen, der Oberbäcker und der Obermundschenk, von denen einer gut, der andere böse ist. In ihren Berufen kommt der kosmische Gegensatz von Unterwelt und Oberwelt zum Ausdruck“ usw. Mit Recht darf Jacob a. a. O. S. 65 zu diesen astral-mythologischen Erklärungsversuchen sagen: Uns scheint, nicht Joseph ist demgegenüber der בעל חלמות[1]). Zu der weiter bei Jeremias mitgeteilten Entdeckung, daß der „bunte Rock“ Josephs Istar-Charakter trage, und dem angeblichen Motivwort ketoneth paspasim s. den Anhang dieser Abhandlung. Es ist unmöglich, hier auf alle Einzelheiten einzugehen. Festgenagelt zu werden verdient aber noch die folgende Glosse zu 37 33 טרף טרף וגו׳. „Die rythmischen Worte entsprechen der Klage um Tammuz, den der Eber zerrissen hat. Joseph ist taroph toraph טרף ist Motivwort terepha ist im israelitischen Kultus das als Speise verbotene, insbesondere das dem Tammuz heilige und

[1]) Bei Jacob S. 64 ist der die Ausführungen von Jeremias wiedergebende Satz: Er wird im Südland in die Grube geworfen, in Ägypten ins Gefängnis, zu berichtigen. Es liegt wohl ein Schreibfehler vor. Ägypten, nicht Kanaan ist das „Südland“.

darum (!) zur Nahrung verbotene Schwein". Jeremias meint S. 330 Anm. 2 gegen einen neueren Kritiker: „Ohne Kenntnis der altorientalischen Lehre ist das Kritisieren verhängnisvoll". Sehr richtig! Aber ohne genaue Kenntnis des Hebräischen und der „israelitischen Kultbegriffe" das Mythologisieren nicht minder. Was terepẖa bedeutet, scheint Jeremias ganz vergessen zu haben. Auch scheint er nicht mehr zu wissen, daß das Schwein nie und nimmer terepha genannt wird oder auch nur genannt werden könnte. Er verwechselt טמא mit טרפה. Und in seinem Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leipzig Hinrichs) meint Jeremias S. 265[1]: „Das älteste direkte Zeugnis für die Tötung durch den Eber liegt vielleicht im Motive der Zerreißung durch den Eber im Tammuzstil der Josephsgeschichte". Also auch hier ist die dazu vollkommen irrtümliche Auffassung, daß der Eber oder das Schwein überhaupt terepha genannt wird oder genannt werden könnte, die einzige Grundlage für jene Behauptung! Als ob selbst, wenn jene Voraussetzung zuträfe, damit der geringste Anhaltspunkt für diese ganze Auffassung gegeben wäre! Der unbefangene Leser muß auf Grund der oben angeführten Worte zu der Ansicht gelangen, daß wenigstens irgendwelche ähnlichen rythmischen Worte als Klage des Tammuz, den der Eber zerrissen hat, überliefert sind. Was könnte selbst dies beweisen, nachdem das Bibelwort doch ohnehin schlicht und recht am besten aus sich selbst heraus zu verstehen ist. Aber selbst jene Annahme trifft nicht einmal zu. Jeremias muß Handb. a. a. O. S. 264 selbst zugeben: „Die Ansicht, daß Tammuz durch ein feindliches Tier seinen Untergang finde, die in der hellenistischen Ausprägung des Mythos hervortritt, kann für Babylonien nur indirekt daraus erschlossen werden, daß dem Gotte Ninib, dem der Monat Tammuz gehört, der Eber heilig ist". Die Flüchtigkeit, deren sich Jeremias schuldig macht, wird dadurch nicht kleiner, daß sie sich gelegentlich auch bei H. Winckler, Geschichte Israels II Leipzig Pfeifer 1900 S. 76 und bes. Altorientalische Forschungen III, 1 1906 S. 451 findet. Das gelehrte Buch von Jeremias über das Alte Testament breitet eine Fülle außerordentlich aufschlußreichen und wertvollen Materials aus. Um so mehr ist es zu beklagen, daß die Lektüre des Werkes und seine Benützung so sehr erschwert und verleidet wird durch den Mythologisierungswahn, der bei seinem Verfasser bis ins Unglaubliche gesteigert ist, und der allein es verschuldet, daß solche Versehen, wie die hier gekennzeichneten, bei ihm möglich wurden. Sie sind eines Gelehrten von seinem Range wahrlich nicht würdig.

Auf Jeremias selbst haben den tiefsten Einfluß geübt A. Stucken und der von diesem stark beeinflußte H. Winckler, der diese Theorien oft nach einer ganz neuen Seite hin ausgebaut hat.

Auch in den Ausführungen Stuckens: Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter III Jacob, Leipzig, Pfeifer 1899, spielt das

Märchen von den zwei Brüdern eine nicht unwesentliche Rolle (s. z. B. S. 128, 159f. 171, 175). Seine Untersuchung stellt alles in den Schatten, was je spielerische Künstelei und Deutelei ausgesponnen hat; nur daß er die krummsten und ausgefallensten Kombinationen für die einfachste und geradeste Sache von der Welt hält. S. 182 lesen wir: Schon bei ganz oberflächlicher Betrachtung weist die Gestalt des Moses Züge auf, die die Vermutung nahe legen, daß er Drachenkämpfer ist. Auf derselben Seite heißt es: Nun beginnt die Argonautensage damit, daß Pelias den Jason zu Aites schickt, damit er mit dem goldenen Vließe die Seele des Phrixos, der in der Fremde gestorben ist, in die Heimat zurückbringe. Ebenso ist Joseph in der Fremde gestorben; seine Gebeine (d. h. seine Seele) weilen in Ägypten. Und Mose führt seine Seele, seine Gebeine, fort und bringt sie zurück in das Heimatland. Gebeine werden selbstredend in einer Totenlade transportiert. Mose zieht also aus Ägypten mit einer Lade. Wir gewinnen also die Gleichung: Seele des Phryxos = Gebeine des Joseph = Bundeslade. Ich denke zu hoch von dem Leser, als daß ich hier erst notwendig fände, ihm weitläufig nachzuweisen, auf welchem hohlen Untergrunde diese Luftschlösser aufgebaut sind. Gebeine und Seele ist für Stucken ohne weiteres ein und dasselbe, — hier charakterisiert er sich selber: Seele und Körper, Inhalt und Form wirft diese ganze Auslegungsmethode wirr durcheinander —, Bundeslade und Totenbahre gewißlich. Und wenn zwei Leute in der Fremde sterben, so erregt selbst das schon im vorhinein kraft dieser Methode den Verdacht, daß es sich im Grunde um ein und dieselbe Person handle. Doch wir wollen Stucken nicht unrecht tun und nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß nach ihm die Richtigkeit dieser Gleichung sich aus der folgenden Untersuchung ergebe. Im ersten Buch Samuelis 5, 8—10 (bei Stucken wird statt dessen zweimal irrtümlich Exodus gesagt!) werde mitgeteilt, daß die Israeliten die Lade Gottes nach Gath führten, die Bewohner der Stadt geschlagen wurden, die Hand Gottes schwer über der Stadt lastete in Gestalt einer gewaltigen Pest. Dem stehe gegenüber, daß „während die Lade mit den Gebeinen Josephs noch in Ägypten weilt, die Ägypter von zehn Plagen heimgesucht wurden. Darunter die fünfte Plage: Die Viehpest und die sechste Plage: die Beulen. Die Ägypter wollen erst die Israeliten nicht ziehen lassen, d. h. sie wollen die Lade erst nicht frei geben, aber durch die Plage werden die Ägypter umgestimmt und wollen die Lade wieder los sein." Liest man dergleichen, so könnte man bisweilen glauben, eine Parodie des Midrasch vor sich zu haben, die seine äußere Art nachahmt, ohne die Kraft seiner Seele und seines Geistes auch nur von ferne zu ahnen. Und das alles gibt sich als wissenschaftliche Schriftdeutung schlechthin in dickleibigen Schriften!



Talmudische Miscellen.

Von Rabbiner Dr. S. Schiffer, Karlsruhe.

XI[1]).

In Berachot 33a und Synhedrin 92a lehrt Rabbi Elasar: גדולה דעה שנתנה בין שתי אותיות שנאמר כי אל דעות ה׳. An der Spitze aller Forderungen unserer jüdischen Religion steht: der Glaube an einen Weltenschöpfer und Weltengebieter. Doch nicht genügt es, an Gott bloß zu glauben, nein auch das Streben nach immer tieferer Erkenntnis der göttlichen Allmacht und Weltenleitung ist uns geboten. So sprach König David zu Salomo: „Und du, mein Sohn Salomo, דע, erkenne den Gott deines Vaters, dann wirst du ihm auch dienen mit ganzem Herzen und mit williger Seele" (Chr. I, 28, 9).

Um aber in diesem Werben nach Wahrheitserkenntnis nicht auf Irrwege zu geraten, ist es notwendig, nicht „voraussetzungslos" an die Erforschung des göttlichen Wesens und Wirkens heranzugehen, sondern diese — was ja bei den sogenannten „exakten Wissenschaften" wie Mathematik und Physik gleichfalls geschieht — an bestimmte feststehende Prämissen anzuknüpfen. Und die oberste dieser von der Tradition festgesetzten Prämissen heißt: אמונה, Treuer, unerschütterlicher Glaube an Gott. Dieser tradierte Väterglaube muß für uns die absolute Voraussetzung, zugleich auch das erhabene Strebeziel, Ausgangs- und Endpunkt alles Sinnens und Forschens über Gottes Dasein und Weltherrschaft sein und bleiben. Das ist's nun wohl auch, was Rabbi Elasar sagen wollte: גדולה דעה. Groß, hochbedeutsam ist nur dasjenige Wissen, das von zwei Gottesnamen umschlossen, das im festen Grunde des Gottesglaubens tief verankert ist.

Sinnig ist dieser Gedanke in dem uralten Gebetstücke אין כאלקינו angedeutet. Zuvorderst müssen wir treu und innig daran glauben: אין כאלקינו „Keiner ist wie unser Gott, keiner wie unser Herr, keiner wie unser König, keiner wie unser

[1]) Vgl. Jeschurun II S. 329—332, III S. 165—169, IV S. 323—327 und V. S. 328—331.

Helfer". Dann erst dürfen, sollen wir der Erörterung der Frage näher treten: מי כאלקינו. Wer ist wie unser Gott . . . Dies hat hernach naturgemäß zur Folge: נודה לאלקינו daß wir unserm einig-einzigen Gotte dankbar huldigen, ברוך אלקינו, ihn preisen und verherrlichen immerdar.

XII.

In Peßachim 50a und B. Bathra 10b wird berichtet: Raw Josef erkrankte und starb, bald darnach aber sei er wieder vom Todesschlummer erwacht. Von seinem Vater Jehoschua befragt, was er denn im Himmelreich gesehen und gehört habe, antwortete er u. a., er habe den Ruf vernommen: אשרי מי שבא לכאין ותלמודו בידו. Mit Hinweis darauf erbaten sich die beiden Amoraim Raw Aschi und Rabbi Chanina vom Todesengel eine Schonzeit von „30 Tagen", um während dieser Frist alles Gelernte zu wiederholen (vergl. Moed Katan 28a und Ketubot 77a). Somit wäre der Sinn jenes Ausspruches: Heil demjenigen, der hierher — ins Jenseits — gekommen ist und das Gelernte in der Hand hält, d. h. nichts von seinem Thorawissen vergessen hat, „בידו" muß demgemäß — nach Analogie von Num. 21, 26 — in der Bedeutung von ברשותו „Besitz" „Gewalt" verstanden werden. Weshalb aber bei dieser Auffassung nicht lieber ותלמודו בראשו anstatt בידו steht, ist nicht recht einleuchtend. Sieht man jedoch von dem Zusammenhang ab, in dem die erwähnten Worte an den beiden letzten Talmudstellen angeführt werden, betrachtet man den himmlischen Ausruf an und für sich, so dürfte dieser m. E. einen etwas anderen Sinn und die volle Berechtigung des Ausdruckes בידו ergeben. In Kiduschin 39b wird nämlich die Frage erörtert: תלמוד גדול או מעשה גדול Ist das Gesetzesstudium an sich oder die Gesetzeserfüllung die Hauptsache? Rabbi Tarphon erklärte natürlich die religiöse Tat, Rabbi Akiba hingegen das Forschen im Gesetze für das Wichtigere, schließlich stimmten alle anwesenden Gelehrten darin überein: לימוד גדול שהלימוד מביא לידי מעשה, das Thoralernen sei bedeutsamer, da dieses zu verständnisvoller Gesetzesübung hinführt, wozu

Raschi treffend bemerkt: נמצאו שניהם בידו „dadurch besitzt er eben beides, Wissen und Tat[1]). Damit deckt sich auch letzten Endes der Ausspruch Rabbi Simons in Abot I, 17: ולא המדרש עקר אלא המעשה. Hieraus ist ersichtlich, daß die Beschäftigung mit der Thora lediglich als Mittel zum Zwecke der Wahrung und Befolgung der Thoralehren zu werten und zu würdigen sei. Dies wollte offenbar auch die „himmlische Stimme" dem Raw Josef verkünden: „Heil dem, der hier hergekommen ותלמודו בידו und das Gelernte in der Hand hält, es in die Tat umgesetzt, im Leben und in Werken treu verwirklicht hat.

XIII.

In Erubin 19a bemerkt Rabbi Jirmia, gestützt auf mehrere Bibelverse: שלשה פתחים יש לגיהנם אחד במדבר ואחד בים ואחד בירושלים „drei Türen führen ins Gehinom, eine findet sich in der Wüste, eine auf dem Meere und eine in Jerusalem". Unter den hohen Vorzügen, die dem Menschen vor den anderen, von rohen Instinkten beherrschten Erdwesen verliehen sind, ragt besonders seine sittliche Willensfreiheit hervor. Durch sie, durch die בחירה חפשית, wird der Mensch zu einer für all sein Tun und Lassen selbst verantwortlichen Persönlichkeit erhoben, ist es sein Verdienst, wenn er „gut", aber auch seine Schuld, wenn er „böse" ist. Zu dem einen wie zu dem anderen bietet sich ihm allenthalben Gelegenheit dar. Ja, mag er in die Wüste fliehen und der menschlichen Gesellschaft den Rücken wenden, mag er Meeresfahrten unternehmen, um dem Erwerbe oder sonstigen Zwecken nachzujagen, oder mag er selbst auf dem geweihten Boden Jerusalems, in der Reihe gottesfürchtiger Männer sein Zelt aufschlagen, überall ist eine Pforte zur Hölle geöffnet, überall kann er der Sünde und dadurch auch dem Unheile anheimfallen. Daher die Mahnung des königlichen Spruchdichters (28, 14): אשרי אדם מפחד תמיד „Heil dem Menschen, der stets in Furcht ist — der jeden Schritt und jede Tat vorher sorgsam erwägt und prüft — ומקשה לבו, wer jedoch sein Herz verhärtet — der Stimme des Gewissens,

---

[1]) Vgl. B. Kama S. 17a Toßafot Stichwort והאמר.

der Warnung der Vernunft sorglos sich verschließt — יפול ברעה, stürzt ins Unglück" (vgl. Nedarim 40b אין רעה אלא גיהנם).

XIV.

In Megilla 10b berichtet Rabbi Lewi: Es sei nur Überlieferung von den „Männern der großen Versammlung": כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער. „Wo immer in der heiligen Schrift das Wort ויהי „es war" steht, bezeichnet es etwas Schlimmes." Die gleiche Behauptung figuriert in den Midraschwerken als eine Tradition aus Babylon usw. mit dem Hinzufügen des Gegensatzes: וכל מקום שנאמר והיה אינו אלא שמחה „wo das Hilfsverbum והיה „es wird sein" sich findet, bedeutet es etwas Erfreuliches" (vgl. u. a. M. R. zu Levt. Abschnitt XI, Ester I, 1, Pesikta sutra Anfang שמיני). Sowohl von den Talmud- als auch von den Midraschweisen werden daselbst zahlreiche Bibelverse zitiert, die diese Regel teils begründen und teils aufheben. Sehen wir deshalb von denselben, weil einander widerstreitend, ab, schauen wir uns diese beiden hebräischen Worte nach ihren grammatischen Formen an, und die an dieselbe geknüpfte Bemerkung der alten Schrifterklärer dürfte sich uns als höchst zutreffend und beachtenswert erweisen. ויהי ist eine durch das Waw conversivum in die Vergangenheit umgewandelte Zukunftsform, während והיה umgekehrt ein Praeteritum ist, das durch das vorgesetzte Waw eine Umbildung ins Futurum erfahren hat. Nun ist es eine uralte Wahrheit, daß es für jedermann überaus nützlich sei, bei allen Vor- und Maßnahmen für die Zukunft die Erfahrungen früherer Zeiten zu Rate zu ziehen. Gar mancherlei Enttäuschungen und Verluste bleiben einem hierdurch oft erspart. Wer dies aber unterläßt, wer erst hinterher, nach bereits geschehener Tat auf frühere gleiche oder ähnliche Vorkommnisse sich besinnt, der muß dies häufig bitter bereuen. Daher die Regel: Wo eine Begebenheit durch ויהי eingeleitet wird — d. w. s. wenn der Mensch erst, nachdem er irgend einen Entschluß für die Zukunft gefaßt und ihn ausgeführt hat, an die Vergangenheit sich zurückerinnert, also jene gleichsam in diese zurückversetzt

אינו אלא צער, das pflegt gemeinhin schlimm für ihn sich zu gestalten. Wo hingegen והיה steht, d. h. wenn man jeweils prüfenden Auges, sinnenden Geistes in die Vergangenheit zurückschaut und darnach seine Schritte in die Zukunft bestimmt und lenkt, somit die Vergangenheit in die Zukunft umwandelt אינו אלא שמחה, das kann ihm nur zur Freude, zum Segen gereichen. Daher auch der talmudische Ausspruch in Tamid 32a: איזהו חכם הרואה את הנולד. Wer ist ein Weiser? der das Geborene, längst Entstandene sieht, es immer vor Augen hält und darnach sein künftiges Handeln bestimmt und einrichtet[1]).

XV.

Daselbst S. 12a lehrt Rabbi Jose bar Chanina: das Schriftwort בהראותו את עשר כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדלתו „da er ihnen zeigte den herrlichen Reichtum seines Königreiches und die kostbare Pracht seiner Größe (Ester I, 4) will — analog dem Thorasatze Exod. XXVIII, 2 — besagen: שלבש בגדי כהונה, daß Achasveros in hohepriesterliche Gewänder sich gekleidet habe. Vermutlich wollte Achasveros damit den bei ihm als Gäste erschienenen Fürsten und Völkern veranschaulichen, daß er nicht bloß die höchste weltliche, sondern auch die höchste kirchliche Macht in sich vereinige und darum auch die Unterwürfigkeit aller gebieterisch fordere. Umso wuchtiger und verhängnisvoller mußten deshalb auch später auf den König die arglistigen Anklageworte Hamans gegen das jüdische Volk einwirken, indem er von demselben behauptete: ודתיהם שונות מכל עם „ihre Religionsgesetze seien verschieden von denen anderer Völker," ואת דתי המלך אינם עושים, aber auch die königlichen Staatsgesetze beachteten sie nicht ולמלך אין שוה, es sei darum dem Könige nicht zweckdienlich, sie zu dulden, da sie ja in zwiefacher Weise: als Religionsbekenner und Staatsbürger rebellisch sich zeigten.

[1]) Raschi z. St. u. nach ihm Andere verstehen freilich dieses נולד ebenso das הרואה את הנולד in Abot II, 13 als Zukunftsform, doch scheint mir an beiden Stellen obige Auffassung grammatisch richtiger zu sein, da es sonst wohl יולד und nicht נולד heißen müßte.

Ist der Minhag, daß Frauen nicht גומל benschen, berechtigt?

Von Rabbiner Dr. M. L. Bamberger in Schönlanke.

Im letzten Hefte des Jahrgangs 1918 des Jeschurun habe ich die Frage der Entstehung falscher Minhagim behandelt, und kam dabei zu dem Resultate, daß man nicht jeden uns falsch erscheinenden Minhag als solchen ansprechen dürfe, daß oft die Gründe für einen Minhag uns unbekannt sind, und man sich deshalb hüten müsse, einen Minhag zu ändern.

Durch einen praktischen Fall, eine an mich herangetretene שאלה, wurde ich veranlaßt die Frage, ob Frauen nach einer überstandenen Lebensgefahr גומל benschen müssen, zu prüfen. Ich erinnerte mich, gehört zu haben, daß in Amsterdam — vielleicht auch in andern holländischen Gemeinden — Frauen nach der Entbindung in der Frauensynagoge גומל benschen, nachdem der Gatte zur Tora gerufen wurde. Deshalb habe ich auch in vorliegendem Falle entschieden, daß die Frau גומל benschen solle.

Wieso kommt es aber, daß bei uns in Deutschland und in andern Ländern diese Pflicht, selbst in den strengfrommsten Kreisen, von den Frauen nicht erfüllt wird? Hat dieser Minhag Berechtigung oder nicht?

Weder in den beiden Talmuden, noch in den älteren Dezisoren findet sich eine Bemerkung darüber, daß Frauen von dieser Verpflichtung befreit sind. Wohl könnte man entgegenhalten לא ראינו אינו ראיה, aber ebensogut könnte man an die Worte des Rambam denken (Mischna Menachoth V, 1). ודיני הציצית והתפילין והמזוזה וענין מלאכתן והברכות שחייבין לברך עליהן . . . והמשנה לא דברה על אלה המצות דבר מיוחד לכלול דיניהן . . וסבת זה בעיני לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים בזמן חבור המשנה והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל העם פרט וכלל ואין ענין מהן נפלא משום אדם וע"כ לא ראה לדבר בהן כמו שלא הסדיר התפלה ר"ל נוסחה ואיך יתנהג שליח ציבור לפי שהיה מפורסם ולא חברו בזה סדור. (Vgl. הקדמה zum שארית יוסף v. R. Josef ibn Verga), daß dies demnach keines besondern Hervorhebens bedurft hätte. Die Annahme, daß Frauen

zu ברכת הגומל verpflichtet sind, könnte danach berechtigt sein, da es selbstverständlich, als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, und es würde demnach zu untersuchen sein, wieso es kam, daß die Frauen von der Erfüllung dieser Pflicht abgekommen sind, handelt es sich doch nicht um eine „durch die Zeit bedingte Mizwoh, von der Frauen frei sind“, sondern um eine ברכת הודאה die für beide Geschlechter verbindlich sein dürfte. Die Frage, ob Frauen diese Berocho selbst sprechen oder ob deren Gatte sie sprechen soll, beziehungsweise sprechen darf wird m. W. zuerst im Beth Joseph (Orach Chajim 219) besprochen מזה יש ללמוד על מה שנוהגים קצת אנשים כשיולדות נשותיהן עומדים ומברכים ברכת הגומל דלאו ברכה לבטלה היא, er hält es für keine ברכה לבטלה, wenn der Mann גומל spricht, schließlich kommt er unter Bezugnahme auf רש"בא und רבנו מנוח zu dem Resultat, daß der Gatte nicht ברכה sagen dürfe wegen חשש ברכה לבטלה. Ob die Frau selbst ברכת הגומל spricht oder nicht erwähnt er nicht. Sollte hieraus der Schluß gezogen werden dürfen, da dies als selbstverständlich gelte? Ich möchte mich dafür entscheiden, warum sollte es bei dieser Berocho anders sein, wie bei andern ברכות הודאה, etwa שעשה לי נס, wo doch von keiner Seite die Verflichtung der Frau, diese zu sprechen, angezweifelt wird, obschon sie nicht besonders erwähnt wird. Übrigens wendet sich der בית חדש (Or. Ch. 219) bereits gegen den בית יוסף und will auch dem Gatten die Berechtigung zur ברכת הגומל für seine aus Not gerettete Frau zu sprechen, zuerkennen, wohl aus dem Motiv אשתו חביב עליו כגופו, „weil er die Gattin wie sich selbst liebt“. Die spätere rabbinische Literatur bringt uns eine Reihe von Gedaulim, die verlangen, daß die Frau diese Berocho spricht. Da ist zunächst zu nennen כנסת הגדולה und שיירי כנ"הג (Or. Ch. 219). Ersterer schreibt: „Ich wundere mich über den Minhag, daß die Frauen nicht ברכת הגומל sprechen, und es scheint mir, daß dies ein auf Irrtum beruhender Minhag ist, nachdem dies eine Berocho des Dankes gegen Gott ist wer hat denn die Frauen davon befreit“. Er teilt auch noch mit, daß er von חכמי אשכנז erfahren, daß in Deutschland der Minhag bestehe, daß Frauen diese Berocho sprechen. Im

שיירי כנסת גדולה wird in gleichem Sinne entschieden und wird dort auf שלטי גבורים בשם ר"י א"ז (Berochoth IX) hingewiesen, von welcher Stelle allerdings nur zu entnehmen ist, daß der Mann für die Errettung seiner Gattin die Berocho sprechen kann.

Asulai im ברכי יוסף Or. Ch. 219, 3 und לדוד אמת 23, 11 zitiert den כנ"הג und teilt mit, daß auch die handschriftlichen שו"ת ר"י מלכו 1, 41 sich dessen Meinung anschließen. In לדוד אמת schreibt er wörtlich: נשים חייבות בברכת הגומל ותברך בפני נשים ואיש אחד.

אליה רבה 219, 5 schreibt, daß die Frau אמן sagen solle, wenn ihr Gatte עולה תורה ist, und sei sie damit יוצא. Absatz 12 äußert er dagegen die Meinung, daß sie für sich allein, nicht בפני עשרה, die Berocho spreche (Siehe פרי מגדים 219 מ"ז 2 א"א 1). Ohne irgendwelche Einschränkung spricht sich für die Pflicht der Frauen für ברכת הגומל auch der כרם שלמה Or. Ch. 219 aus, unter Hinweis auf בר"כי. [Rabbi Nachman Cornell זכר נתן 17a teilt mit, daß nach dem Minhag ק"ק טריקולא der Mann für seine Gattin ברכת הגומל spricht].

Auch im הלכות קטנות II 161 wird die Pflicht der Frau zu ברכת הגומל anerkannt, er glaubt jedoch, daß die Frauen diese Pflicht nicht erfüllen, weil כל כבודה בת מלך פנימה „die ehrenwerte Königstochter drinnen weilt“ und diese Berocho in Gegenwart von מנין Männern und תרי רבנן gesprochen werden soll. Der כנ"הג l. c. kennt dieses Bedenken auch, hält es aber nicht für ausreichend zur Befreiung von dieser Dankespflicht, außerdem gäbe es einen Ausweg dadurch, daß sie in der Frauensynagoge עזרת נשים die Berocho spricht.

Dieser für das צניעות der jüdischen Frau sprechende Begründung gegenüber steht eine andere weniger schmeichelhafte, welche שלחן הקריאה S. 12a im Namen von שער אפרים mitteilt: „Die meisten Dezisoren sind der Ansicht, daß die Frauen selbst die Verpflichtung haben diese Berocho zu sprechen, der Minhag ist jedoch nicht so, weil sie leichtsinnig sind und es damit nicht genau nehmen, wie mit so vielen andern Dingen, und ist es wahrscheinlich, daß sie nicht gehorchen, nachdem

sie es nicht gewöhnt sind, dann ist es natürlich besser, daß sie aus Unwissenheit Unrecht tun als mit Absicht". Diese Begründung möchte ich für unsere frommen Frauen in der Gegenwart mit Entschiedenheit zurückweisen. Die Erfahrung lehrt, daß die fromme jüdische Frau in gewissenhafter Erfüllung der religiösen Pflichten keineswegs hinter dem Manne zurückbleibt, und daß es nur einer Anregung bedürfte, um die mit Dank gegen Gott für ihre Errettung erfüllte Frau zu veranlassen ברכת הגומל zu sprechen.

Jedenfalls darf nach unseren Ausführungen wohl gesagt werden, daß der Minhag der Frauen ברכת הגומל nicht zu sprechen nicht berechtigt ist.

Zum Schlusse möchte ich noch darauf hinweisen, daß die Frage selbst behandelt wird in שו"ת נשמת חיים 2, zitiert in זכר נתן und ויען אברהם 17, zitiert im שדי חמד א"ד מ' ברכות ס"ב אות י"ט, welche mir jedoch z. Z. nicht zugänglich sind.



Psalm 81, ein Pessachpsalm.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

Es ist im allgemeinen ein wenig zum Ziel führendes Unternehmen, den geschichtlichen Hintergrund der einzelnen Psalmen, soweit sie nicht in der Überschrift schon angegeben sind, herausfinden zu wollen, da uns ja überhaupt so wenig Kenntnisse über die Zustände im alten Israel zur Verfügung stehen. Wieviel Witz, mit viel Verstandesaufwendung, aber ohne richtigen Erfolg ist nicht schon von neueren Exegeten daran versucht worden[1])! Indes geben uns gewisse Psalmen doch einen ziemlich bestimmten Anhalt für die Festsetzung

[1]) Hierbei kann ich nicht umhin, ein Wort von Israel Lewy ז"ל anzuführen, der, nicht ohne deutliche Anspielung auf Graetz' damals gerade erschienenen Kommentar des öfteren sagte, daß gewisse Erklärer es verstünden, „jeden Psalm nach Stadt, Straße und Hausnummer unterzubringen."

ihres Ursprunges und Zweckes bei genauem Eindringen in den Inhalt unter Vermeidung gewagter Kombination. Zu schönen und wohl durchwegs gesicherten Resultaten kommen, unter anderen, in der Zeitansetzung von Psalmen der treffliche, streng traditionelle Verfasser der תולדות ישראל, Wolf Jawitz im Anhang zum 2. und 3. Band seines Werkes, wo er manche Psalmen sogar den Zeiten Nehemias zuweist, ferner David Kahana im 7. Band des von Günzig herausgegebenen Jahrbuches האשכול. So sei denn auch versucht, den Psalm 81 seiner Zeit nach näher zu bestimmen.

Die Tradition hat ihn allerdings zur Rezitierung für das ר"ה Fest bestimmt wohl wegen הריעו לאלהי יעקב, das auf יום תרועה in Lev. 23, 24 hinweist und wegen משפט לאלהי יעקב, worin man den Charakter des Festes als eines Gerichtstages angedeutet fand. Indes darf dies bei aller Ehrerbietung, die wir unseren חז"ל schulden, wohl nur als eine sogen. אסמכתא בעלמא betrachtet werden. Denn, gehen wir näher auf den Inhalt des Psalms ein, so finden wir, daß er ganz deutlich, wie es die vv. 7—8 und 9—11 erweisen, auf den Auszug aus Ägypten und die sich daran knüpfenden Begebenheiten, einschließlich der Gesetzgebung am Sinai, hindeutet. Teilweise ist dies ja auch schon von unseren Weisen im Talmud gefühlt worden, indem sie ר"ה י"א ע"א וע"ב v. 7—8 wohl auf יצ"מ bezogen, es aber doch, von den oben angegebenen Gründen ausgehend, mit ר"ה in Beziehung brachten, und in demselben Sinn bewegen sich auch die Ausführungen des רד"ק. Wenn wir jedoch dem von unseren Lehrern selbst geprägten Grundsatz אין מקרא יוצא מידי פשוטו Rechnung tragen dürfen, so können wir den Psalm ruhig als für das Pessachfest gedichtet betrachten. Unterstützt werden wir darin durch mehrere geschichtliche Hinweise, die sich unschwer herausfinden lassen. Das Lied scheint nämlich zur Zeit des Königs Chiskia gedichtet worden zu sein, als er, wie uns 2. Buch der Chronik Kap. 30 berichtet wird, das Pessachfest mit allem Glanz feiern ließ und hierzu auch die Bewohner des Reiches Israel einlud.

Als Dichter und Sänger werden hier die Leviten der Assaf-Gilde genannt, die, nach der Erzählung in II. Chron. 29, 30, von Chiskia besonders bevorzugt wurden, indem er besonders die Gesänge des Gründers dieser Abteilung, von dem sie den Namen hatte, vortragen ließ. An die Sänger ergeht der Aufruf zu einem Jubellied — הרנינו — was zu einem immerhin ernsteren Fest, wie ר"ה schwerlich passen dürfte, wenn auch diesem Tage, nach dem sinnigen Ausspruch unserer Weisen, gemäß jüdischer Anschauung jede Trauer fernbleiben soll. Der Chronist erzählt uns allerdings, II. Chron. 30, 2, daß das פסח של חזקיה tatsächlich im Monat Ijar gefeiert wurde, aber beschlossen ward die Veranstaltung sicher ursprünglich für den Nissan, und nur, da man inzwischen erfahren hatte, daß die Priester nicht genügend vorbereitet wären und nur wenig Volk in Jerusalem versammelt sein würde, verlegte man sie auf den zweiten Monat. Die Worte תקעו בחדש שופר können darum so aufgefaßt werden, daß in dem Monat, der der חדש kat exochen ist, d. i. der Nissan — vgl. Ex. 12, 1 — durch Schofarton das Volk berufen werden sollte. בכסה ist, nach Barth ז"ל, mit dem aram. כסאא Vollmond zu erklären, und weist auf ein in der Monatsmitte zu begehendes Fest hin, und schon die Worte ליום חגנו schließen eine Beziehung auf ר"ה aus, da eben nur ein Wallfahrtsfest in Betracht kommt. V. 5 und Anfang des v. 6 ergeben eine wohl kaum zu verkennende Hindeutung auf das Pessachfest, da uns hier wörtlich die Ausdrücke begegnen, mit denen in Dt. 6, 20 die Bestimmungen für dieses Fest bezeichnet werden, allerdings in anderer Reihenfolge, עדות, משפט, חק. V. 6 enthält aber zugleich einen zeitgeschichtlichen Hinweis, indem hier direkt יוסף genannt ist. Die Aufforderung erging nämlich, nach II. Chron. 30, 1, besonders an die Stämme Ephraim und Manasse, also an das Haus Josephs. Diesem nun, durch dessen Stammvater ja besonders der Aufenthalt in Ägypten herbeigeführt wurde, galt gewissermaßen als eine Huldigung, die Wendung עדות ביהוסף, denn das Pessachfest ist ja, nach Dt. 6, 20 ein Zeugnis dafür, daß das geknechtete israelitische Volk — vgl. auch ib. v. 21 — gleich Joseph aus

Sklavenketten erlöst wurde. Sehr fein bedient sich nun der Dichter hier mit den Worten בצאתו על ארץ מצרים, der bei Josephs Erhöhung in Gen. 40, 45 gebrauchten Wendung: ויצא יוסף על ארץ מצרים. Mit שפת לא ידעתי אשמע will der Sänger die ungläubige Stimmung des Volkes bei der Ankündigung der Befreiung vom Sklavenjoch schildern.

Nun fährt der Psalm fort in der Aufzählung aller dem Volke bei der Befreiung und dem Auszug bis zum Sinai erwiesenen Wohltaten, wobei מסבל an בסבלותם in Ex. 1, 11 erinnert und דוד den Tragkorb bezeichnet. Von v. 12 an gibt der Dichter den Inhalt des Sendschreibens des Königs, II. Chron. 30, 6—9, das die bisherige Widerspenstigkeit Israels und die üblen Folgen derselben schildert, wenigstens dem Sinne nach wieder. Die Schlußverse 15—17 erinnern lebhaft an verschiedene Wendungen im Deuteronomium. So entspricht כמעט אויביהם אכניע in v. 18 u. משנאי ה' יכחשו לו in v. 16 zum Teil wörtlich Dt. 33, 29; v. 17 ist eine getreue Wiedergabe von Dt. 32, 13. So gewinnen wir, wenn unsere Zeitansetzung des Psalms richtig ist, noch eine Handhabe gegen die Bibelkritik, die die Entstehung des Deuteronomium um zwei Menschenalter später ansetzt[1]).



Ein Kulturproblem[2]).

Von E. M. Lipschütz, Jerusalem z. Zt. Berlin.

Zu einem sehr wichtigen Kulturproblem ist die hebräische Sprache, ihre Stellung im jüdischen Leben und die Stellung einzelner Gruppen zu ihr, geworden. Kann Hebräisch auch für die jüdische Orthodoxie problematisch werden? Ist nicht ihr Verhalten zu Hebräisch gegeben? Ist doch Hebräisch die Sprache der alten geheiligten Literatur, die heilige Sprache,

---

[1]) Nachträglich sehe ich, daß auch Grätz (Psalmenkommentar) Ps. 81 als Pessachpsalm nimmt, freilich ohne eingehende Begründung.

[2]) Im Israelit 1909 Nr. 43, „Das östliche Kulturproblem" habe ich dasselbe Thema behandelt.

die Sprache des Gebets, die Sprache Gottes[1]). Dem Gemeindegebet hauptsächlich verdanken wir die Erhaltung, die Lebendigkeit des Hebräischen in der Diaspora. Ohne diese Institution des Gemeindegebets wäre es nicht lebendig, vielleicht überhaupt nicht am Leben geblieben. Nur das Gemeindegebet zwang alle zur Sprache. Die alten schlichtklassischen Gebettexte machten einen großen Wortschatz wirklich lebendig. Gebet und Lernen brachten es mit sich, daß der Jude mehr hebräische Worte im Laufe seines Tages aussprach als in seiner Umgangssprache. Das „Lernen" in den heiligen hebräischen Texten ist Gebot, ja mehr als das, ist tragender Pfeiler. Die hebräische Sprache ist die einzig giltige Form des Gesetzes, dessen meiste Begriffe unablösbar in ihr verwachsen, unübersetzbar sind. Es ist kennzeichnend sowohl für Lehre als für Sprache, daß die Grundbegriffe nie Wort und Inhalt gewechselt haben, während über alle europäischen Völker und Sprachen einmal eine Krisis kam, die die wesentlichsten Wörter und Begriffe inhaltlich wandelte. Für uns sind Übersetzungen immer höchstens ein Mittel, das die Ungebildeten zu den Texten, zu den Quellen führen sollte. Ja, das Hebräischlernen als solches beansprucht Gebot zu sein. „Wenn das Kind Vater und Mutter rufen kann, spricht der Vater Hebräisch mit ihm". Die deutsche Orthodoxie im besonderen hat um das Hebräische schwer gerungen sie erhielt es sich gegen Reform und liberales Judentum, und sie hat sein Verschwinden selbst aus der liberalen Synagoge gewiß aufgehalten. Kann nun noch Hebräisch für die orthodoxe Judenheit zu einem Problem werden?

Und doch liegt hier ein schwerwiegendes Problem vor, das im Schnittpunkt sehr vieler Fragen liegt; wir werden Mühe haben, den verschiedenen berührten Fragen auszuweichen.

Um uns den Weg zu unserer Frage zu bahnen, müssen wir das Leben der hebräischen Sprache im Mittelalter kurz

[1]) In לשון הקודש ist הקודש wahrscheinlich eine Benennung Gottes, gleich הגבורה; קודשא ב״ה entspricht einem hebräischen הקודש ב״ה das später zu הקדוש ב״ה geworden ist.

sehen. Die hebräische Sprache stellt im Mittelalter den Typus eines ganz eigenartigen Sprachlebens dar. Sie hat das wichtigste Kennzeichen einer lebendigen Sprache, sie wurzelt in der Psyche, in der inneren Sprache großer Volksgruppen. Wenn sie hebräisch lasen, mußten sie nicht erst innerlich übersetzen; unmittelbar verbanden sich ihnen Gefühl und Gedanken mit dem hebräischen Wort, das ihnen zum Mittelpunkt reichen Assoziationslebens wurde. Die großen Folianten, die im Mittelalter entstanden, sind nicht aus einer inneren Übersetzung heraus erwachsen; ihre Verfasser haben nicht erst in einer anderen Sprache vorgedacht. Für ihre meisten wissenschaftlichen und literarischen Begriffe hatten sie keine andere als eine hebräische Benennung. Insoweit sprachen sie auch immer nur hebräisch: sie nahmen die wesentlichsten Wörter hinüber und hebraisierten sämtliche Sprachen, deren sie sich bedienten. Sie beherrschten auch ihr Hebräisch souverän, es lebte unter ihrer Hand, sie schufen immer neue Sprachwerte, an den Wörtern ging ein sehr lebhafter Bedeutungswandel vor, und die Wörter paßten sich immer ihrer Gedankensituation an. Das Hebräische lebte so das ganze jüdische Mittelalter hindurch als lebendige Schriftsprache, als Kultursprache, ja als Volkssprache, wenn auch nicht als Umgangssprache. Ähnlich war das Lateinische bis zur Renaissance eine lebendige Schriftsprache, in der sich alle Wissenschaft und Religion in Europa ausdrückte, bis der Humanismus dessen Entwicklung unterbrach, es seiner Anpassungsfähigkeit beraubte. Freilich war das Lateinische nie in so breite Volksschichten gedrungen, war auch nicht in so hohem Grade lebendig wie das Hebräische. So lebte das Hebräische sein eigenartiges schriftliches Leben bis zur Zeit der Aufklärung (1750), der deutschen Haskala. Diese proklamierte einen biblischen Purismus. Nur der Wortschatz der Bibel sollte von nun an hebräisch sein. Der große nachbiblische Wortreichtum wurde aus dem Gebrauch verbannt. Damit war das Hebräische seiner Anpassungsfähigkeit, seiner Lebendigkeit beraubt. Ganz folgerichtig kam auch bald die

Meliza, der Musivstil, auf, in dem halbe und ganze Bibelverse aneinandergereiht werden, um einen in deutscher Sprache vorgedachten Gedanken annähernd auszudrücken. Anerkennen muß man, daß die Haskala auf Reinigung der Sprache drängte. Der rabbinische Stil war hart vor dieser Zeit stark verwildert, achtete nicht auf Sprachrichtigkeit, und trieb eine arge aramäische Sprachmengerei. Gegen diese Mängel kämpfte die Haskala an, sie führte vor allem zur grammatischen Richtigkeit zurück. Das war es auch, was ihren Bestrebungen einige Berechtigung gab. Im übrigen ist der Purismus wahrscheinlich aus der allgemeinen Auflehnung gegen den Rabbinismus zu erklären. Die Haskala reinigte die hebräische Sprache so lange und so konsequent, bis sie eines schönen Todes sterben konnte.

Damals wurde das Problematische in das Verhältnis der orthodoxen Judenheit zur hebräischen Sprache hineingetragen. Die Orthodoxie widerstrebte wie der Haskala überhaupt, so auch dieser Sprachbewegung, sie wollte schlechterdings von ihr nichts wissen. Sie hatte das richtige Gefühl, daß es unhistorische, lebensfeindliche Bestrebungen waren. Die Orthodoxie schrieb nach wie vor ihr altes nicht purifiziertes Hebräisch, wies den neuen Purismus ab, ließ es sich nicht nehmen, den alten ungekürzten Wortschatz in gewohnter Freiheit zu gebrauchen. Einige der großen Rabbinen jener Zeit schrieben ein sehr gewandtes fließendes Hebräisch (Moses Sofer, Akiba Eger, Jecheskel Landau, Jakob Lissa, Jakob Emden). Alle Responsen und Entscheide der Rabbinen wurden hebräisch geschrieben, und es entstanden noch umfangreiche Werke in hebräischer Sprache. Die chassidische Literatur erlebte in derselben Zeit eine reiche, wenn auch sehr kurze Blüte und schuf etwa gleichzeitig mit der Meliza den verwilderten, jargonisierten aber lebendigen und reizvollen chassidischen Stil, der ihr ein völlig ausreichendes Ausdruckmittel wurde. Ein Übriges und nur vom Übel war es freilich, daß sie sich auch gegen die Sprachrichtigkeit, gegen die Grammatik auflehnten, ja soweit gingen, die Bibel aus dem Jugendunterrichte

herauszudrängen, weil sie zum puristischen, biblisierenden Hebräisch führe. Wer in diesen Kreisen Grammatik betrieb, wer sich der Stilreinheit befleißigte, machte sich verdächtig. Das Stilproblem wurde zum Kulturproblem.

Die Haskala schuf inzwischen eine kleine, naive, nicht gedankenreiche und nicht bedeutende Literatur, die doch der Eigenart und des Reizes nicht entbehrt. Der kleine biblische Wortschatz zwang, mit dem Sprachmaterial hart zu ringen, und man holte aus ihm heraus, was er geben konnte, man erneuerte die Bedeutung der Wörter, suchte nach biblischem Ausdruck für moderne Begriffe, und manches gelang, und die Sprache ward geschmeidiger und weicher.

Eine Stilrevolution, eine Sprachreform kam über die hebräische Sprache mit der nationalen Epoche. Man entsagte dem Purismus, entledigte sich der Meliza, gab den nachbiblischen Wortschatz frei, ließ die Wörter aus allen Perioden hebräisch sein und drang darauf, die Gedanken, natürlich, so wie man sie dachte, auszusprechen. Das Hebräische wurde nun dem gemeineuropäischen Denken angepaßt, hebräische Wörter erhielten eine erweiterte Bedeutung, daß sie sich mit europäischen Begriffen deckten, konkrete Wörter erhielten abstrakte Bedeutungen, und es vollzog sich ein sehr fruchtbarer Bedeutungswandel.

Für diejenigen, die den modernen hebräischen Stil beherrschen, ist es leicht, Gedanken von höchster Kulturhaftigkeit hebräisch auszudrücken. Es sei nur auf den Stil Achad Haams oder Bialiks hingewiesen, die jede Nuance modernen Denkens und Fühlens in geschliffenster Sprache ausdrücken.

In Palästina machte das Hebräische den letzten Schritt zu seiner Verlebendigung, es ward zur Umgangssprache. Die hebräische Sprache ist dort in vielen Häusern Familiensprache, Muttersprache der Kinder, sie ist Schul- und Vortragssprache, vor allem Kindersprache, aber auch Gesellschaftssprache, in großem Maße auch Geschäftssprache, offizielle Sprache aller jüdischen Ämter und Behörden, man kann mit ihr durchs ganze Land kommen, und sie lebt voll in der Psyche großer Gruppen.

Wie stellte sich nun die Orthodoxie zu dieser Entwicklung? Die Haskala hatte man abgewiesen; damals wurde der hermetische Abschluß nach außen proklamiert, Fenster und Türen wurden abgeschlossen, kein Lüftchen aus der europäischen Geisteswelt sollte eindringen. Nicht einmal auseinandersetzen sollte man sich mit den eindringenden Gedanken. Die naiven, primitiven Haskalamenschen wurden überaus ernst genommen und man kämpfte gegen sie mit einer Verbitterung, die eines bedeutenderen Gegners wert gewesen wäre, verkleinerte sich im Kampfe gegen kleine Gegner. Mit dem puristischen Stil wurde auch der Inhalt der Aufklärungsliteratur völlig abgelehnt. Aus der Abschließung, die damals zustande kam, konnte man nicht mehr leicht heraus.

Die neue hebräische Stilwandlung und Literaturumwälzung gab eigentlich der Orthodoxie recht, sie kehrte zu dem alten, von den Aufklärern verlassenen Sprachgute zurück. Aber gerade damals war der Verfall in der rabbinischen Literatur eingetreten, die Blüte der chassidischen Literatur kam schnell zu Ende, und manche Rabbinen gaben der Haskala nach, gerade als sie abtrat, und wandten sich der Meliza, dem biblischen Musiv zu. — Diese Erscheinung war aber zu wenig umfangreich, um Bedeutung zu erlangen, die bedeutenderen orthodoxen Kräfte machten jetzt die Entwicklung des Hebräischen, wenn auch etwas zögernd, mit. Das Verhältnis zur Literatur hatte sich aber nicht geändert, es blieb abweisend und passiv.

Ich will die Sache nicht leicht nehmen und will versuchen, das Problem in seiner Tiefe zu erfassen. Das ganze Problem tritt in dieser Fassung in Osteuropa zu Tage, in Deutschland ist inzwischen das Hebräische beinahe eingegangen.

Die Frage der profanen Literatur war hier zu lösen. Das jüdische Mittelalter kannte keine profane Literatur. Alle Literatur befaßte sich entweder mit religiösen oder mit wissenschaftlichen Inhalten, welch letztere man ebenfalls als religiös oder als lebensnützlich betrachten konnte. Bedienen wir uns eines äußeren Erkennungszeichens: ein jedes hebräische

Buch konnte von einem Rabbiner geschrieben sein und im Lehrhaus gelesen werden, habe es auch Philosophie, Medizin oder Mathematik zum Inhalt. Das revolutionierend Neue an der neuen hebräischen Literatur war, daß sie überhaupt da war, eine weltliche profane Literatur neben der alten, weltlich, wenn selbst nur orthodoxe Juden sie geschrieben hätten und das war ja nicht der Fall.

Eine zweite sehr schwer einzuordnende Tatsache waren die neuen Formen dieser neuen hebräischen Literatur. Das jüdische Mittelalter hatte keine schöne Literatur. Von belletristischen Formen hatte es nur das lyrische Gedicht und teilweise noch das allegorische Drama. Die literarische Form der Erzählung, der Novelle, des Romans war ihm völlig fremd. Wohl waren Sagen und Märchen vorhanden, aber entweder Verfasser oder Leser oder alle beide nahmen sie als Geschichte, als Wahrheit, und hatten keine ästhetische Stellung zu ihnen. Die erzählende Literatur war neu im Hebräischen und wurde auch nur sehr zaghaft eingeführt. Ältere Menschen aus dem Osten können es noch heute nicht verstehen wie Erwachsene, bärtig und beweibt, Geschichten erzählen können, von denen sie wissen, daß sie nicht wahr sind. Die ersten Erzähler in der Haskalazeit waren sich nicht bewußt, was für eine revolutionäre Tat das war, das Volk stieß sich aber daran.

Dazu kommt noch eine sehr wichtige inhaltliche Beziehung: die Liebe, die einen breiten Raum in der modernen Literatur einnimmt, erschien den frommen Juden auch in ihrer idealsten, aber vorehelichen Erscheinungsform nicht als zulässiger literarischer Inhalt. Die Frage der literarischen Form wird gewiß deutschen Juden sehr verwunderlich vorkommen, denn sie haben ja — auch die gesetzestreuen — die Frage für sich gelöst. Man bedenke aber, daß alle literarische Form national und zeitlich bedingt ist, verschiedene Völker haben sehr verschiedene Formen aufzuweisen. Sollten nicht etwa tiefere gemeinpsychische Momente vorliegen, die bei einem Volke eine Form entstehen und erblühen lassen und bei einem anderen nicht. Es ist gewiß etwas Wahres an der Behauptung

mancher moderner Ästheten, daß alle historische Entwicklung der Dichtung in ihrer Form liegt. Es besteht gewiß ein tiefer Parallelismus zwischen Form und Inhalt in der Dichtung. Sollten nicht vielleicht die besonderen jüdischen Inhalte auch besondere Formen verlangen und die Volksseele solche geboten haben. Ich will die sehr ernste Beziehung an der dramatischen Form klar machen: Das Theater ist ausdrücklich religionsgesetzlich verboten; liegt hier ein bloß äußerliches Verbot vor, oder geht es tiefer und will die ganze Form des Dramas, die Menschenbildung und Menschendarstellung treffen? und wie will sich ein deutscher gesetzestreuer Jude zu diesem Verbot stellen? Ich will nicht antworten, aber fragen: Sollte nicht die Thora, die die Skulptur verboten hat, vielleicht auch alle Menschenbildung, alle epische Dichtung mitbetroffen haben? Epische Formen hatten wir nur in den Märchen und Legenden, die sich einigermaßen, wenn auch nur volkstümlich, bei uns entwickelt haben. Dieser Literaturzweig ist der Arabeske wesensverwandt, der Musik. Liegen hier nicht tiefere Zusammenhänge, oder gar gemeinsemitische psychische Dispositionen vor? Diese formale Seite war sehr wichtig. Manch moderner Gedanke hätte in der alten Form der Homilie gewiß nicht jenen Widerspruch erregt, der ihn in der neuen Form traf.

Die schwersten bewußten Gegensätze entstanden auf dem Gebiete der Weltanschauung. Die Haskala befand sich in Kampfstellung, ihr Kampf betraf aber nur Äußerlichkeiten. Ihre hervorragendsten Vertreter waren sogar tiefreligiöse Juden, und wir sind oft verwundert, wenn wir sehen, wogegen hier gekämpft wurde. Die neue hebräische Literatur kämpft nicht, und sie hat manche Erzeugnisse von echt jüdischem Geiste aufzuweisen, es sind auch einige gesetzestreue Schriftsteller in ihren Reihen. Aber viele von den hebräischen Schriftstellern und Dichtern sind nicht religiös orientiert, haben die Religion überwunden, bekämpfen sie nicht, versenken sich sogar mit Liebe in sie, aber rein äußerlich als in ein Objekt ihrer poetischen Betrachtung. Eine kleine Gruppe von Gegnern fällt weniger ins Gewicht. Bedeutsam ist, daß sie alle die Welt auf moderne

Art zu nehmen wissen, auf die moderne Denkweise eingestellt sind. Alle Erzeugnisse der modernen Literatur sind in ihren gedanklichen und sonstigen Voraussetzungen modern. Hier trat ein sehr schwerer Gegensatz zu Tage: Die östliche Orthodoxie hat sich bis zuletzt eine naive, unberührte, ungetrübte Denkweise bewahrt. Sie hat die moderne hebräische Literatur ignoriert, wie sie ganz Europa ignorierte. Religiöse Dichter und Dichtungen und Schriftsteller aus dieser Literatur hätte sie ebenso zurückgewiesen wie die anderen. Weder hat sie sich je mit ihr auseinandergesetzt noch von ihr Notiz genommen. Die meisten der Alten waren nicht in der Lage, die moderne Denkweise voll zu erfassen, sie stellten sich dazu entweder naiv oder praktisch. In Osteuropa ist also das Problem nicht das Problem der hebräischen Sprache, sondern das der hebräischen Literatur.

Die Orthodoxie hat keine moderne hebräische Literatur, die mit ihrem Geiste erfüllt wäre, sie wollte sie nicht haben und hat sie nicht. Sie hat sich auf ein Leseverbot beschränkt, wollte abschließen. Ist ihr das geglückt? Nein! Das Verbot umgab das unschuldigste Buch mit dem interessanten Schimmer des Verbotenen. „Die verbotenen Wasser" zogen nur um so mehr an, und es war eine revolutionäre Tat, wenn man diesem Zuge folgte, man fühlte sich als abgefallen und gab sich vielleicht auf. Das hat aber das Verbot bewirkt.

Dieser Lektüre hat die Orthodoxie nichts entgegenzusetzen, Keine Auseinandersetzung, keine erfolgreiche Bekämpfung. Auch positiv tat sie nichts, die alten Ideen vorzutragen, zusammenzufassen, modern auszudrücken. Jede Zeit will einen zeitgemäßen Ausdruck der Ideen, seien sie alt oder neu, so gesprochen, wie Menschen aus dieser Zeit sprechen, denen man sich ohne Voraussetzungen, ohne historisches Sichhineinversetzen nahen kann. Was hat die Orthodoxie in diesem Sinne für ihre Ideen und Ideale getan? Wie hat sie ihre Pflicht erfüllt? In welchen Werken und Formen hat sie sie zum Ausdruck gebracht? Wo soll sich ein Jüngling Lösungen holen, wenn ihm Zweifel auftauchen?

Die Zahl der hebräischen Schriftsteller, die im orthodoxen Lager stehen ist, dabei nicht gering, und sehr bedeutende Stilisten sind darunter (M. Pines, E. Atlas, Z. Jawetz, Rab. Kuck, Tosfai, A. S. Rabinowitz, Tamaris, Dr. J. Selinger). Belletristen sind freilich darunter nicht. Sie alle wirken aber nicht als geschlossene Gruppe. Sie sind von der Orthodoxie zurückgewiesen, und ihre Leser gehören nicht ihren Reihen an.

Die Orthodoxie befindet sich aber auch dadurch in schiefer Lage, daß sie durch den traditionellen Thoraunterricht eigentlich für die Verbreitung des Hebräischen wirkt und bis vor Kurzem immer der hebräischen Literatur ihre Leser und Schriftsteller erzog, der hebräischen Literatur, die sie doch verboten hat.

Kompliziert wurde die Lage noch durch die neuentstehende Jargonliteratur, deren Sprache man nicht zu lernen brauchte. Zuletzt mußte man auch allmählich den Kampf gegen die Landessprachen aufgeben.

Die hebräische Literatur blieb aber nach wie vor die Verbreiterin von Weltanschauungen und Geistesfragen. Wenn man der östlichen Orthodoxie den Rat erteilen wollte, sich in die Arena zu begeben, ausgerüstet mit den Waffen, die in ihr galten, so war diese Arena die hebräische Literatur. Wer schon die Hemmungen überwunden hat, ein fremdsprachliches Buch zu lesen, ist schon zumeist innerlich abgelöst. Die Ideen kommen auch größtenteils in hebräischem Gewande und erregen Fragen und schaffen Konflikte. Eine hebräische Literatur braucht man also, in der die Orthodoxie ihren Ideen und ihrem Geist Form geben muß.

Jetzt endlich scheint im Osten die Erkenntnis zu dämmern, daß es so nicht weiter geht, und in zwölfter Stunde hat man sich zum Entschluß aufgerafft, hebräische Schulen zu gründen, und die passive Abschließung aufzugeben.

Ebenso hat die Orthodoxie in Palästina die hebräische Unterrichtssprache eingeführt, so in den Schulen der Freien Vereinigung. In Palästina ist Hebräisch die Kultursprache, hat auch nationalpolitische Bedeutung. Die Orthodoxie muß

hier die hebräische Unterrichtssprache zugeben. Sie wird selbst der gesetzlichen Regelung zustimmen müssen, die als Mindestforderung hebräische Unterrichtssprache von jeder Schule verlangt. Man ist noch zaghaft; in Belz in Galizien und ebenso im Kreise von David Biederman in Jerusalem gibt man auch das noch nicht zu, und die orthodoxen Schulen gelten nicht als orthodox[1]).

[1]) Eine Anmerkung hier der Frage der Aussprache gewidmet: Es existieren einige Aussprachen des Hebräischen, die sich zu zwei Gruppen zusammenfassen lassen: Die sefardischen Aussprachen (Marokkanisch, Balkanisch, Persisch, Babylonisch) und die askenasischen (Süddeutsch, Polnisch, Litauisch, Ungarisch, Jemenitisch). In Palästina fließen diese Aussprachen zusammen an einem Orte. Man muß eine Einheitsaussprache haben. Die Entwickelung hat in Palästina die Sefardische dazu gemacht. Noch vor der neuen Kolonisation spielte das Sefardische diese Rolle. Die Sefardim waren die Alteingesessenen, und die zuwandernden Askenazim, sobald sie Hebräisch sprachen, bedienten sich des Sefardischen. Mit der Wiedererweckung des Hebräischen in Palästina — ward dieser Zustand zu einem festen. Wer in Palästina Hebräisch spricht, bedient sich des Sefardischen, dies ist die rezipierte Einheitsaussprache, Normalaussprache. Für das Sefardische sprechen noch einige Gründe: Seine Historizität, Septuaginta und klassische Fremdwörter im Talmud scheinen für es zu sprechen. Die Grammatik, wie sie aufgebaut ist, scheint es anzunehmen. Die Autorität der Wissenschaft, der Universitäten stützt es. Sein Wohllaut, die richtige Betonung in ihm spricht für dasselbe. Das Askenasische scheint teilweise unter dem Einfluß der Landessprachen zu stehen. So scheinen sich in Deutschland nieder- und hochdeutsche Gegenden merklich zu unterscheiden. Das deutsche au = cholam scheint zum Beispiel erst spät aus Westdeutschland sich ausgebreitet zu haben. Für einen solchen Einfluß spricht die Tatsache, daß der Lautwandel von Schriftdeutsch zu Jüdisch-Deutsch genau derselbe ist, wie zwischen Sefardisch und Askenasisch (das = dos = dus; Gabel = gupel; ruhig = rühig; Rot = rojt = röt = rejt; Lehm = leim. Philipp Mansch und Heinrich Löwe haben Studien darüber angestellt). Dagegen scheint auch für die askenasischen Aussprachen einige historische Berechtigung (in welchem Maße, ist schwer zu sagen) vorhanden zu sein, und die tiberiensische Punktuation entspricht ihnen teilweise (die babylonische dem Sefardischen), aber das wiegt gering gegen die Notwendigkeit einer Einheitsaussprache. Die sefardische Aussprache hat sich auch in Palästina durchgesetzt und ist dort die gesellschaftliche Normalaussprache, von allen Schulen eingeführt, überall, wo gesprochen wird, herrschend, und den Einzelaussprachen gegenüber die moderne Aussprache. Es scheint nun

Hier auf palästinischem Boden wächst sich die bisherige Versäumnis zu einer Lebensfrage aus. Ich will hier nicht von Schulfragen sprechen. Aber die Schule, besonders wenn sie hebräische Unterrichtssprache hat, macht notwendig ihre Schüler, wenn sie nicht gar zu beschränkt sind, für die Lektüre reif. Will sie dann aber das Lesen verbieten? oder wie soll sie das Bedürfnis der Schüler und Lehrer decken? Das Lesebedürfnis bei den Massen ist auch nicht zu unterschätzen. Jung und alt will unterhaltende Lektüre in modernen Formen und Gedankengängen. Wollen wir nicht die Orthodoxie in Palästina zu einer sozial tieferstehenden Klasse herunterdrücken lassen, muß sie eine eigene hebräische Literatur haben.

Sowohl in Palästina als auch in Osteuropa ist das Entstehen einer modernen hebräischen Literatur für die Orthodoxie eine Frage des Seins oder Nichtseins. Diese Literatur soll den Boden abgeben, auf dem jene für das überlieferte Idealgut mit vollwertigen Waffen kämpfen, auf dem sie mit dem modernen Denken in Fühlung kommen und mit ihm sich auseinandersetzen wird. Aus der modernen Kultur wird ihr neue Kraft zuwachsen, die neuen literarischen Formen müssen mit den alten, ewig neuen Ideen gefüllt werden. Nicht nur Gegensätzlichkeit, sondern hauptsächlich positive Formung neuen

---

im Interesse der Orthodoxie in der Aussprachfrage in Palästina nicht gegen das Sefardische zu sein. Sie kann ja gegen die Aussprache vieler frommer Juden im ganzen Orient nichts sagen, und wozu unnützerweise sich der modernen Aussprachen entschlagen; es ist, als wenn in Deutschland die Orthodoxie just bei einer jargonisiernnden Aussprache beharren wollte. Von Schaden ist auch, daß die Jugend denn doch auf der Straße sefardisch spricht und den Wechsel vornimmt; beim Wechsel kann leicht noch anderes mitgewechselt werden. Die Orthodoxie hat sich auch nicht dagegen gewehrt. Tachkemoni Schule-Jaffa, Cheder Tachkemoni-Jerusalem, Mädchenschulen der Freien Vereinigung haben sefardische Aussprache eingeführt, aber nicht in allen Schulen, und recht zaghaft. Man soll auch in der Schulsynagoge die Aussprache ändern, ein Zwiespalt zwischen Synagoge und Leben ist schädlich, gefährlich. Hier ist auch eine kleine Schwierigkeit, es wird aber niemand sagen, daß es geboten sei, die Spaltungen aus der Diaspora in der Aussprache zu verewigen und so die Verlebendigung des Hebräischen zu verhindern.

Wissens und alten Denkens, neuen Fühlens und alter Gefühle. Die literarischen Kräfte sollen sich ausleben können im orthodoxen Lager und nicht verurteilt sein, sich tot zu schweigen, wenn sie nicht aus ihm herausgehen wollen. Soll diese Literatur ihren Zweck erfüllen, so darf sie nicht verbotene Frucht sein. Diese Literatur muß modern sein und auf einer gewissen Höhe stehen. Im Stil darf sie nicht mehr das Musiv pflegen, was nicht einer reichen Bezüglichkeit und einem Reminiszenzenleben wehrt. Die herrschende Form für die wissenschaftliche Abhandlung ist in der neuhebräischen Literatur das moderne Essay. Trockene Materialsammlung und neue Homilie sind dem Leser fremd. Die jüdische Wissenschaft und die allgemeinen Geisteswissenschaften haben das Interesse des Lesers. Die Orthodoxie wird gewiß Weltanschauungsfragen in den Vordergrund treten lassen, und dies tut ganz besonders not. Die Orthodoxie wird ihre Stärke in ihrer Nähe zu den Quellen suchen können und ihren Stil vom Geiste dieser Quellen erfüllen lassen.

Hoffen wir, daß altneue Kräfte ausgelöst werden, und eine neue religiöse Lyrik uns erblühen wird, individuell beseelt im Geiste der Psalmen, in neugetöntem Hebräisch. Die Fragen, die ich früher aufgeworfen habe: soll sie eine weltliche Literatur werden? sie lassen wir von der Zeit beantworten. Wir müssen eine solche Literatur haben, wenn es auch dem Gefühle nicht gleich Talmud Tora gelten wird, und diesem Gefühle nach ein Rabbiner sich nicht mit schöner Literatur wird befassen können.

Auch in der Frage der schönen Literatur scheint mir heute die Zurückweisung der epischen Formen nicht mehr möglich zu sein. Vor Jahrzehnten hätte vielleicht die Lösung der Frage anders ausfallen können, wenn sich die Orthodoxie damals mit ihr befaßt hätte. Die Lyrik und das Märchen waren alte jüdische Formen, vielleicht auch die Dichtung in gebundener Rede und der Dialog überhaupt. Die Prosaerzählung und das Drama hätte man vielleicht nicht pflegen können. Heute scheint es schon zu spät zu sein. Die hebräische Literatur hat die Novelle und den Roman nun einmal ins

Volk eingeführt, und noch stärker hat vielleicht die Jargonliteratur dahin gewirkt.

Wir wollen noch kurz das hebräische Problem in der deutschen gesetzestreuen Judenheit berühren. In Osteuropa war es eine Literaturfrage, hier ist es eine Sprachenfrage. Nicht bloß eine Frage des Lernens und Könnens; denn in der deutschen Orthodoxie geschieht sehr viel für die jüdische Erziehung der Kinder. Nicht nur jüdisches Fühlen, auch unerwartet viel jüdisches Wissen trifft man hier bei den meisten. Aber! — dieses Aber gilt es zu verstehen.

Das Hebräische ist dem deutschen Juden, auch dem orthodoxen, eine fremde, vielleicht schon eine tote Sprache. Sie haben sich hierin den von den Liberalen geschaffenen Tatsachen gefügt. Sie bemühen sich, ihren Kindern einen jüdischen Inhalt zu geben, aber das Gefäß zu diesem Inhalt öffnen sie ihnen nicht. Die schweren Fragen der Kultur und Literatur haben sie für sich gelöst, indem sie weltliche Kultur und Literatur in breitestem Maße in deutscher Sprache pflegen, und auch ihre „schöne Literatur“ ist ihnen die deutsche. Im Hebräischen haben sie weder eine religiöse noch weltliche lebendige sich fortsetzende Literatur. Auch ihre religiösen Auseinandersetzungen haben sie in deutsches Gewand gekleidet. Das wäre in Osteuropa undenkbar.

Das Hebräische ist hier aus dem Leben ganz verdrängt. Die deutsche Sprache ist sogar in die orthodoxen Synagogen eingedrungen, Aufschriften und Hinweise, Rabbinatsentscheide, Bekanntmachungen sind deutsch. Höchst befremdend wirkt es auf einen östlichen Juden, in einer frommen hessischen Gemeinde an der Außenwand ihrer Synagoge Bibelverse in deutscher Sprache zu finden. Auch die, die hebräisehe Texte lesen, übersetzen innerlich das Gelesene. Nicht einmal die gebildeten Laien sind des Hebräischen so weit mächtig, um jeden hebräischen Text ohne weiteres wie einen deutschen Text zu lesen. Eigentlich lesen sie nur gewisse gewohnte Texte, bei denen sie aber auf die eingeübte Übersetzung angewiesen sind. Von der Übersetzung verlassen, wenn ihnen ein Wort entfällt, können sie sich nur

schwer helfen. Es gibt Leute, die sehr viele Jahre Schiur lernen und doch nicht selbständig Texte bewältigen können. Das alles, weil sie die Sprache nicht beherrschen, und ihnen darum der Schlüssel zur Literatur fehlt.

Aber auch die Gelehrten, die ihr Leben dem Studium hebräischer Texte widmen, bringen es nicht bis zur freien Handhabung der Sprache und können ihre Gedanken nur sehr schwer hebräisch ausdrücken. Wenn der eine oder der andere es je versucht, tut er es in einer unbeholfenen Weise; entweder verfällt er ins Musiv, leimt Versflicken aneinander, oder er bietet trockene Notizen, seine Gedanken sorgsam verbergend. Gelehrte, die in deutscher Sprache eine klare und durchsichtige oder blühende und pathetische Diktion haben und Gedanken höchster Kultur auszudrücken wissen, werden ungelenk, sobald sie hebräisch schreiben wollen, und es entsteht eine ungewollte Diskrepanz zwischen Gedanken und Ausdruck. Es liegt wohl daran, daß sie den psychischen Zusammenhang mit dem Hebräischen verloren und seine letzte Entwicklung nicht mitgemacht haben. Deswegen können sie ihre modern gedachten Gedanken nicht ausdrücken, sie müssen sie umdenken, ihr Niveau herabdrücken, vereinfachen und endlich nicht aus eigener Seele heraus sich aussprechen, sondern in die Seele vergangener Generationen sich versetzen und aus ihr ihre Gedanken herausholen. Dabei verlieren sie das richtige Maß und Gleichgewicht, werden im Ausdruck musivisch überladen oder primitiv. Wenn einer es wirklich versucht, moderne Gedanken auszudrücken, schafft er sich, mit der letzten Entwicklung nicht vertraut, den Ausdruck aufs neue in fremdartiger, ungeschickter Weise. In Osteuropa liegen die Dinge anders; die Rabbiner sind entweder primitiv und unmodern in ihrem Denken und drücken sich völlig adäqat im rabbinischen Hebräisch aus, oder sie sind schon von modernem Geiste angehaucht, dann sind sie auch insoweit der jüngsten Entwicklung des Hebräischen gefolgt, daß sie ihre Gedanken völlig entsprechend auszudrücken vermögen.

Der Fehler scheint an der Unterrichtsmethode zu liegen. Das Bestreben, in ein angemessenes Deutsch zu übersetzen, dient mehr dem Deutschen als dem Hebräischen. Die umständliche Technik des Unterrichts nimmt zu sehr die knapp bemessene Unterrichtszeit in Anspruch. Es wird auch nicht der Sprung ins selbständige Lesen gemacht. Moderne Texte werden nie gelesen. Für mittelalterliche Texte ist auch oft eine gewisse, wenn auch geringe Kenntnis der mystischen Terminologie nötig, die den deutschen Juden völlig abgeht

Ich kann hier die Frage der Unterrichtsmethode nicht behandeln. Aber eines sei gesagt: Hebräische Sprache muß ein Lehrziel werden. Die darauf aufgewandte Zeit wird sich reichlich belohnen. Die Tore der alten hebräischen Literatur wären allen offen, sie wären nicht mehr auf stete Hebammendienste angewiesen. Die moderne Entwicklung muß mitgenommen werden, denn aus langjähriger Erfahrung kann man es sagen, Hebräisch als lebendige Sprache ist viel schneller zu erlernen.

Die deutsche Orthodoxie sucht ja letzten Endes den Zusammenhang mit der gesamtjüdischen Welt. Dazu muß sie die hebräische Sprache beherrschen lernen. Deutsch wird nach dem Kriege weniger noch als früher ein internationales Verständigungsmittel sein. Die deutsche Orthodoxie muß deswegen Hebräisch treiben. Man soll nicht meinen, etwa einige dazu delegieren zu können, die gewissermaßen der Gesamtheit hebräische Sekretäre sein werden. Es kommt auf tiefere Zusammenhänge an. Dasselbe gilt von der Wissenschaft des Judentums und ihren Trägern, auch sie muß sich hebräisch orientieren, denn Deutsch wird aufhören, ein jüdisches Verständigungsmittel zu sein.

Dazu kommt noch, daß in Palästina das Hebräische alleinherrschend sein wird. Wenn die deutsche Orthodoxie auf den Aufbau der Gesellschaft dort Einfluß haben will, muß sie sich das Hebräische aneignen, um nicht dort aus der öffentlichen Diskussion ausgeschaltet zu werden. Dasselbe gilt von der ganzen deutschen Judenschaft.

Die deutsche Orthodoxie muß eine Wendung zum Hebräischen machen. In den Erziehungsplänen müssen entsprechende Änderungen vorgenommen werden. Es ist aber auch die Zahl der Erwachsenen nicht gering, die hebräische Texte, wenn auch nur mangelhaft liest. Diese sollen den Versuch machen, sich in das moderne Hebräisch hineinzulesen, und sie werden nach kurzer Zeit es bis zur Beherrschung der Sprache bringen. Der Weg führt freilich notwendig über die moderne Literatur. Die deutsche Orthodoxie kann aber keine Bedenken haben; da sie ihrer Jugend Dehmel freigibt, kann sie ihr Bialik und J. Kahn gewiß nicht wehren. Die deutsche Orthodoxie soll für sich den Weg zur lebenden hebräischen Sprache betreten, vielleicht auch den Weg für die Zaghaften in Osteuropa ebnen, ihn freimachen und mit Wehren versehen.

Die deutsche Orthodoxie hat die Pflicht, der osteuropäischen Orthodoxie bei der Schaffung einer neuen hebräischen Literatur zu helfen. Sie hat es ja zuwege gebracht, ein gewisses Maß europäischer Kultur mit Gesetzestreue zu vereinigen. Diesen Weg muß die osteuropäische Orthodoxie jetzt gehen, und sie wird die hebräische Literatur als Brücke benützen.

Wie kann man aber eine hebräische Literatur schaffen? Literaturen müssen wachsen und nicht geschaffen werden. Gewiß, vor allem soll man auch die vorhandenen Kräfte sammeln, die heute verstreut sind oder gar nicht zur Geltung kommen (Rabb. Kuck, Zewi Jawetz, Dr. Mirkin, Josef Babad-Kalusz, Elieser Ladier-Stryj, A. S. Rabinowitz, Kahn-Pethach, Tikwa, J. Weinberg). Auch einige Gelehrte aus der jüdischen Wissenschaft, die auch hebräisch schreiben, könnten sich demselben stärker zuwenden (Aptowitzer, Baneth, Brody, Daiches, Eppenstein, Eppstein, Friedländer, Heller, Lewin-Pethach-Tikwa, Mittwoch u. a. mehr). Der Sammlung dieser Kräfte kann eine vornehme Revue dienen, die nicht dem politischen Kampf, nicht unvornehmem Geplänkel gewidmet sein soll. Die vorhandenen Kräfte sollen hier ungehemmt zur Geltung kommen. Keine Verpflichtung, eine gewisse Anzahl Bogen Literatur zu

bieten, sondern was an wirklichen Werten zusammenkommt. Kulturfragen, Weltanschauungsfragen, wissenschaftlich aber jedem Gebildeten zugänglich, sollen hier behandelt werden. Dichtungen kann man nicht in Auftrag geben, aber sie sollen offene Türen finden.

Doch die breiten Massen brauchen schon morgen Lektüre, und eine Literatur entsteht nicht auf Bestellung. So muß eine Auswahlserie aus der alten Literatur für das Volk geschaffen werden. Legendenwerke, Erzählungen, Auszüge aus Moralschriften und Homilien, Auswahl aus Dichtern, Sentenzensammlungen. Aus der gesamten alten Literatur soll all das, was ohne Voraussetzungen und Belehrungen verständlich ist, ausgewählt werden. Aus jedem großen Folianten ein kleines lebendiges Heft. Schon unsere Alten haben solche Auswahlen veranstaltet (Kizzurim). Die Maßstäbe für die Auswahl müßten geschaffen werden. Sprachlich soll am alten Stil nicht geändert werden (abgesehen von offenkundigen grammatikalischen Fehlern). Die alten Schriften sollen in ihrer eigenen Sprache zu Herzen sprechen. Die Bearbeiter sollen nicht zwischen Leser und Buch treten, keine Einleitungen und Kommentare bieten, sie sollen möglichst den Idealismus haben, ungenannt zu bleiben, um den alten Verfasser nicht zu stören. Die Hefte sollen klein und billig sein, durchaus mit Punktation versehen, schwere Worte am Rande erklärt.

Für die reifere Jugend braucht man eine Serie moderner Literatur. Ob man eine Auswahl moderner hebräischer Literatur wird bieten wollen, weiß ich nicht. Populäre Wissenschaft und Übersetzungen aus der Weltliteratur können vielleicht dienlich sein. Vielleicht hat auch die deutsche Orthodoxie und jüdische Wissenschaft eine Anzahl bewährter Werke, die übersetzt werden könnten.

Die eigentliche Literatur mag in einer dritten Serie für die gesetzestreue Intelligenz gesammelt werden. Die Talente, die sich einstellen, sollen ihre Schriften leicht zur Ausgabe bringen können; vielleicht erstehen auch bald Dichter in unseren Reihen. Werke jüdischer Wissenschaft für Gebildete,

auch wissenschaftliche Ausgaben spanischer Dichter und Philosophen, historisch interessanter Schriften — nicht für die eigentlichen Fachgelehrten, sondern für jeden Gebildeten.

All diesen Zwecken diene eine Verlagsgesellschaft mit ansehnlichen Kapitalien, fachmännisch und sachverständig geleitet. Dies muß ungesäumt in Angriff genommen werden. Große Kapitalien müssen dem dienen, weil die hebräische Literatur jetzt sehr erhebliche Honorare zahlt.

Die Arbeit wird aber lohnen; eine reiche Ernte und der Segen Gottes werden nicht ausbleiben.



Ein Vorschlag.

Die Verhältnisse in Palästina, der Charakter seiner Bewohner die Möglichkeit seiner Besiedelung haben jetzt nach dem Weltkriege eine ganz andere Gestalt angenommen. Und so wird das, was früher als phantastische Vorstellung erschien, bei energischer Arbeit zur Wirklichkeit werden.

1. Das Land ist infolge des Krieges mit Bahnen und Chausseen und mit Brunnen versehen. Die trostlose Verödung weiter Strecken hat der Kultur Platz gemacht die stete Sorge um die Wassernot ist geschwunden.

2. Die Araber sind jetzt weit mehr als je in früherer Zeit mit dem hoch kultivierten Europäer in Berührung gekommen. Sie sind infolgedessen politisch reifer und einer friedlichen Auseinandersetzung mit einer anderen Bevölkerungsschicht zugänglicher.

3. Die größte Sorge, woher soll aus der jüdischen Masse den Luftmenschen, den ungebildeten Handwerkern, den Industriearbeitern und vor allem den vorwiegend für den Kleinhandel geeigneten der Stamm jüdischer Bauern kommen, ist von uns genommen. Viele tausende jüdische Kriegsgefangene haben Jahre hindurch als Landarbeiter sich betätigt und bewährt, haben an deutsche Pünktlichkeit sich gewöhnt, deutsche Arbeitsweise und deutsche Landeskultur kennen gelernt.

4. Die Unterkunftstellen selbst für eine größere plötzlich und allzuschnell sich in Bewegung setzende Schaar von Einwanderern ist durch die Kriegsbauten der Engländer gegeben. Als provisorische Wohnstätten werden die Unterstände und Baracken der Engländer den in dieser Hinsicht wahrlich nicht verwöhnten Ostjuden sicher genügen. Und die Übernahme wird durch eine verhältnismäßig geringe Entschädigung zu erzielen, vielleicht auch durch Ratenzahlungen abzulösen sein. Zumal diese Bauten jetzt für den früheren Besitzer nur einen geringen Wert darstellen.

5. Wie bekannt haben die Industrien von Warschau und Lodz die Absicht geäußert und auch schon Vereinigungen gebildet, um ihr Betätigungsfeld zum Teil nach Palästina zu verlegen. Auch das Kapital wird also zur Befruchtung nicht fehlen.

Baron Rothschild soll vor dem Kriege 105000 Dunam in Palästina angekauft haben. Für die Erhaltung einer Familie rechnet man 25 Dunam. So könnten 26000 Familien angesiedelt werden. Mit Handwerkern, Kleinarbeitern und den Vertretern der mannigfachsten Berufe ergäbe das eine Versorgung für 50000 Familien. Welche Aufgabe, wenn man den Besitzer dieser Ländereien dazu veranlassen könnte, dorthin eine Bevölkerung gleichen Charakters eine in sich kompakte Masse zu verpflanzen, die in ihrer Geschlossenheit ihre Eigenheit bewahren würde. Und welche Aufgabe für die Aguddas-Jissroel, wenn sie ihre Sendboten dorthin wiese, wenn sie aus Deutschland einer Anzahl, sagen wir vorläufig nur dreißig gesetzestreuen Pionieren als Führern und Beratern als Organisatoren für ein gesetzestreues Leben in Haus, Schule und Gemeinde ein Wirkungsfeld eröffnete.

N. W.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

6. Jahrgang | Ijar-Sivan 5679 / Mai-Juni 1919 | Heft 5/6

Mussarbemerkungen zur Zeitgeschichte.

In rasender Geschwindigkeit rollt das Rad der Weltgeschichte, und vor der wirbelnden Schnelle verstummt der Betrachter. Wie wollte man sich da erkühnen, ein abschließendes Urteil abzugeben über den Sinn der Ereignisse, die wir schaudernd erlebt. Und doch darf der Jude sich nicht der Verpflichtung entziehen, das furchtbare Geschehen der Zeit zu einem Spiegel seines Denkens und Handelns zu gestalten, muß ihm, was er rings um sich an Grauen erblickt, was er in Stürmen um sich brausen hört, zu Mussar, zu einer Quelle der „Zucht“ werden.

Mussar?! Eine jede Zeit und unsere Zeit am meisten fordert Politik. Politik auch innerhalb des Judentums. Und die wird ja nun auch wohl getrieben aller Orten nach dem Muster der bewährten Parteipolitik: mit Schlagworten das Stimmvieh drillen, das Beste was man weiß, nur nicht den Anderen sagen, denn Politik das heißt ja die wahren Gedanken verbergen und wenn man spricht nur das flachste Zeug reden, daß dem Sachverständigen und Gebildeten das Erbrechen ankommt. Ihr seht ja, die nie eine gediegene Abhandlung lesen, daher mit Gedanken nicht weiter beschwert sind, die erzielen mit ihrem leichten Geschwätz die stärkste Wirkung. Vor allem sich durchsetzen, mit einer in den Formen natürlich bestrickenden und darum täuschenden Gewaltspolitik. Wenn ihr nur immer geschäftig seid und Arbeit und Willenskraft nicht erlahmen laßt, dann werden sie euch schon folgen.

Mussar?! Ach nein für Mussar, für die Durchbildung der Menschenseele, für das reinste und heiligste Anliegen des Menschen, für das, was von den Propheten an bis auf die neueste Zeit die großen Sittenprediger des Judentums und der Menschheit im brausenden Zorne oder in sanft dahinfließenden Reden hingebender Liebe gekündet, was aus blutenden Herzen bei ihnen hervorbrach, was sie unter Tränen schluchzend gesungen, davon darf man unseren Zeitgenossen nicht reden. Nicht einmal in der heutigen Zeit, da die Erde in ihren Grundfesten erbebt, da die Völker wie ein Tropfen am Eimer sind und Gott sie durcheinander wirbelt, des Verstandes beraubt. Denn Mussar, das ist etwas für kleine Kinder oder für die Synagoge und auch dort nur recht passend dosiert, recht allgemein gehalten, daß ja nicht der einzelne sich getroffen fühlt. Mussar ist sehr schön, wenn man sich nicht in Verlegenheit bringt, wenn man weiß, daß die ganze Zuhörerschaft mit dem Redner ein Herz und eine Seele ist, wenn der Mann, der da oben steht, auf einen Popanz losschlägt und die Zuhörer oder wenigstens die Mehrheit — sie braucht an sich nichts davon zu verstehen — schmunzelnd sich zunickt: Da hat er es ihnen wieder gut gegeben.

Aber es gibt immerhin eine kleine Schar, die bis in die Tiefe der Seele davon durchdrungen ist, daß mancherlei Übel der Welt im Leben des einzelnen wie im Leben der Völker geändert würden, wenn die Menschheit sich wieder Mussar, der Selbstzucht zuwenden, wenn sie ihr heiligstes Anliegen darin sehen würde, Tag für Tag Rechenschaft über ihr Verhalten abzulegen, wenn sie unter Hintanstellung aller anderen Bestrebungen sich ständig Klarheit darüber verschaffte, welche Kluft zwischen den von ihr verkündeten Idealen und der Wirklichkeit, zwischen Wort und Tat sich auftut, wenn sie sich tagtäglich eingestände, um es derb aber kurz zu sagen, wie durch und durch verlogen und darum bis ins innerste Mark angefault sie ist. Und wenn sie sich das Bekenntnis nicht in allgemeinen Wendungen und in theoretischen Ergüssen ablegte, sondern an den Erlebnissen des Tages und an den

Verbrechen und Fehlern der anderen wie des eigenen lieben Ich sich vor Augen hielte, wie weit der Abstand ist zwischen dem, was wir wirklich von unserer von Gott gestellten Aufgabe erreicht und dem Ideal, das wir mit dem Munde verkünden.

Um dieser kleinen Schar willen soll im folgenden versucht werden, aus den Ereignissen der letzten Jahre Worte der „Zucht“ abzuleiten, selbst auf die Gefahr hin, daß die Politiker naserümpfend die „Sentimentalitäten“ belächeln, daß sie erklären, daß alles, was hier vorgebracht wird, weder neu noch gefällig sei.

Wir haben nicht im Rate Gottes zugehört, nicht einmal im Rate der politischen Führer, wir haben keine Einsicht in die Akten, in die Vorgeschichte des Krieges, in die Abmachungen zwischen den Verbündeten der beiden im Weltkriege einander gegenüberstehenden Mächtegruppen, in den wahren Charakter ihrer Führer, in das, was sich bei den Vorbereitungen zur Friedenskonferenz abgespielt hat. Wer aber mit Gewissenhaftigkeit verfolgt hat, was aus beiden Lagern an Argumenten und Tatsachenmaterial beigebracht wurde, wer vor allem regelmäßig den Stimmen aus dem neutralen Ausland gelauscht, der hat doch eine — wenn auch vielfach beschränkte und eingeengte — Möglichkeit des Abwägens und Urteilens über die Verteilung von Schuld und Sühne auf die beiden Gegner, der kann wenigstens in groben Umrissen zeigen, wieviel von alledem, was an Verbrechen geschehen und sich vorbereitet, auf den Charakter des Handelnden zurückzuführen ist, auf den Mangel an Durchbildung in Mussar. Durch die kommenden Ereignisse und Aufschlüsse mag sich dem Auge später manches anders darstellen. Wer den Maßstab des jüdischen Mussar anlegt, kann nie zu weit abirren. Und so ist es uns eine Genugtuung, daß in den Betrachtungen, die wir vor vier Jahren zum Weltkrieg veröffentlichten, trotzdem sie unter dem Eindruck eines ganz anderen Erlebens entstanden — das deutsche Volk hat sich übrigens im Kriege und durch den Krieg nicht wenig in seinem Charakter gewandelt — nichts zu finden ist, was vom Standpunkt der Religion nicht auch heute aufrecht zu halten ist.

I.

Das Weltgericht oder Maß für Maß.

Eine Weltenwende bereitet sich vor, von der wir nach menschlichem Ermessen erst das Vorspiel erlebt. Oder glaubt ein vernünftiger Mensch wirklich, daß die Arbeit des Dreirats das letzte Wort ist, daß drei so kleine Menschen, die keinen Funken besitzen, wie er dem von Gott der Menschheit oder einem Volke gesandten Genius eigen ist, die nichts sind als rücksichtslose und arbeitsfähige Kraftmenschen, daß ein nichts als Ministerstürzer, ein Demagoge, ein Kompilator von Banalitäten die aus den Fugen geratene Welt zurechtrenken werden? Ach nein, Gott hat freilich mancherlei Gesandte, aber sie pflegen doch von anderem Wuchs zu sein. Es sind eben nur die kleinen Figuranten im Vorspiel zu jenem gewaltigen Drama, das jetzt erst anhebt, das die ganze Gestaltung der Menschheit umwandeln wird, und dessen letzten Akt vielleicht erst unsere Urenkel erleben werden.

Ein Vorspiel nur! Und wie hat sich in der kurzen Spanne von kaum zwei Jahren schon das große Grundprinzip der jüdischen Auffassung vom Weltgeschehen erfüllt. Was bei der ersten Katastrophe, die über ein großes mächtiges Volk kam, die Bibel ausspricht כי בדבר אשר זדו עליהם daß die Gottheit es nur mit dem gestraft habe, was es selbst freventlich geübt, was Talmud und Midrasch als מדה כנגד מדה „Maß für Maß“ im Leben aller biblischen Gestalten, alles Erlebens der Völkergeschichte aufzuzeigen nicht müde werden, das sehen wir mit Zittern und Zagen aber mit ehrfürchtiger Ergebung in die Gerechtigkeit des göttlichen Waltens bei allen Umwälzungen und Wandlungen von weltgeschichtlicher Bedeutung in den letzten Jahren zur Erfüllung gekommen.

„Maß für Maß“. Denjenigen, der den Frevel begangen hat, erreicht nicht nur das Geschick, es trifft ihn in demselben Umfang, wie er ihn begangen, ja in der gleichen Art und er selbst ist Schuld, daß die Strafe den gleichen Charakter erhält. So hat er bei dem furchtbaren Unglück, das über ihn hereinbricht, nicht das tröstende Bewußtsein, daß er das allgemeine

Menschenlos teilt, den dunklen Mächten die in das Weltgetriebe nach unerforschlichem Ratschluß eingreifen, seinen Tribut zu zollen, er selbst hat sich die Grube gegraben, in die er fällt.

Nach dem, was der Prozeß gegen Suchomlinow ergeben hat, kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die Mobilisierung der russischen Armee, die zwangsläufig den Weltkrieg einleitete, von den Kreisen erzwungen wurde, die in ihm ein Mittel sahen, sich am Ruder zu erhalten. Die Gährung im Innern, hervorgerufen durch eine vom Blut der Besten besudelte tyrannische Unterdrückung aller „Fremdvölker" und aller Bestrebungen, der politischen Freiheit eine Bahn zu brechen, sollte nach altem Muster wieder einmal durch einen Krieg abgelenkt werden. Einen Krieg, der diesmal ja doppelten Erfolg versprach, dem Panslavismus, zu dem auch die Revolutionäre schwören, zum Siege zu verhelfen und den Freiheitsstürmern im eigenen Lande durch den Hinweis auf das Bündnis mit den Demokratien des Westens ein lockendes Ziel vor Augen zu stellen. Den Wechsel auf die Zukunft einzulösen, würde man, gestützt auf die Disziplin des siegreich zurückkehrenden Heeres schon zu vermeiden wissen. Und eben dieser Krieg ist es gewesen, der die revolutionären Ideen, die stets auf die dünne Schicht der Intelligenz beschränkt waren, bis in die Köpfe der zähen und jeder politischen Beeinflussung unzugänglichen Masse der Muschiks hat dringen lassen. Die Klugen lächelten über die Wichtigkeit, die man den Nadelstichen zuschrieb, mit denen die Nihilisten den gewaltigen Koloß bedachten; die, denen die Menschenwürde heilig war, ihnen blutete das Herz über die scheinbar sinnlosen Opfer, die die Märtyrer der Befreiung brachten; und die kalten Rechner spotteten über die Handvoll Juden, die dem Zaren eine Konstitution abtrotzen wollten. Aber wir alle wußten, daß das Denken und Fühlen des russischen Volkes einem Islam gleicht, daß es, wie von außen durch seine räumliche Ausdehnung, so im Inneren allein durch seine ungeheuere Masse, Gott und dem Zaren auf Leben und Tod ergeben, unangreifbar und nicht bis ins Herz zu treffen ist. Für Jahrhunderte glaubten wir die alten Zustände

gesichert und hoffnungslos sahen wir Juden dem unabwendbaren vor dem anderer Völker besonders traurigen Los unserer Brüder zu. Nur ein Wunder konnte helfen. Und eben dies Wunder, es vollzog sich vor unseren Augen, und die Vollstrecker dieses Wunders es waren eben die, die sich mit der Hoffnung schmeichelten, ihrem verbrecherischen Treiben eine besondere Dauer zu geben. Der Krieg, ein Volkskrieg, wie er noch nie gewesen, brauchte Offiziere in einem Umfang, wie man es nie vermutet. Die aktiven, die Vorkämpfer der reaktionären Gewalten waren gefallen oder in Gefangenschaft, und jene Intelligenz, die Quelle, aus der alle revolutionären Umtriebe bisher gespeist worden waren, wurde an die Stellen berufen, wo sie mit einer Sicherheit und Gründlichkeit ohne gleichen ungestört und in lange andauernder Arbeit ein Werk verrichten konnte, vor dem wir noch jetzt in unfaßbarem Staunen stehen: 140 Millionen russischer Muschiks aus ihrem Gleichgewicht zu bringen und so das größte kontinentale Weltreich, das die Welt gesehen, in kürzester Zeit in Trümmer zu legen. מדה כנגד מדה! Ja, sie glaubten noch Menschenalter weiter die edelsten Geister und besten Menschen morden, die in Charakter und Sitte höchststehenden Völker ihres Riesenstaates martern zu können. Aber das von ihnen vergossene Blut kam auf ihr Haupt und sie selbst wurden das Opfer der Rache der schmählich Betrogenen. Und ihre eigene Hand ist es, die ihnen dieses Schicksal bereitet hat.

Von dem Anteil, der auf das Schuldkonto Deutschlands in bezug auf die Entfesselung und Verlängerung des Weltkrieges kommt, wird noch zu reden sein. Aber im großen und ganzen, das muß jeder Unbefangene zugeben, ist es nicht eine besondere Schlechtigkeit des deutschen Volkes, sondern die unverzeihliche Häufung der Fehler in der Diplomatie, die es zuwege gebracht, daß die von Rachsucht, Ehrsucht und Neid erfüllten Hauptfeinde die ganze Welt im Hasse gegen Deutschland zu einen vermochten. Diese Diplomatie war aber nur möglich, weil das Bürgertum es auf einen ernsten Kampf gegen die Instanzen, die die höchsten Stellen in der Führung hatten, nie

ankommen ließ. Es wäre trotz allem Gerede von der Junkerherrschaft in Deutschland nie gegen den geschlossenen Willen des Bürgertums regiert worden. Und es ist auch nie geschehen, wie das Schicksal des Zedlitzschen Volksschulgesetzes und der Umsturzvorlage zeigt! Nur einmal aber hat es sich in den Novemberstürmen des Jahres 1908 zu einem Protest aufgerafft. Aber diese Novemberstürme waren ein Sturm im Glase Wasser. Es blieb bei dem Protest. Das Bürgertum war selbst in krassen Materialismus versunken, der märchenhafte Aufschwung des Wirtschaftslebens lockte, mögen die anderen regieren und reden, wenn wir nur verdienen. Und mit dem, womit sie gesündigt, wurden sie gestraft; als die Zeit kam, da die großen Staatsmänner die Richtung hätten weisen müssen, da standen die Männer nicht an der Spitze und konnten nicht an die Spitze berufen werden, die die schlimmsten Fehler hätten vermeiden können. Diejenigen, die in der Industrie, in der Technik und Handel so Bewundernswertes, ja Übermenschliches geleistet hatten, sie hatten kein Verständnis für das Gebot der Stunde, denn sie hatten um der Jagd nach dem Gewinn willen sich nie in jene Fragen vertieft, und als ihnen die Erkenntnis kam, da war es zu spät, denn sie hatten sich durch die eigene Schuld jedes Einflusses beraubt. Und מדה כנגד מדה: worauf ihre Gier gerichtet war, das wird ihnen jetzt um das Vielfache genommen. Sie wollten gewinnen und haben weit mehr als was sie zu Anfang besessen, verloren.

Bedarf es erst des Nachweises für diejenigen, die für die Verlängerung des Krieges verantwortlich sind, daß sie in die Grube gefallen, die sie anderen gegraben? Sie wurden schon früh, sehr früh an das Prinzip „Maß für Maß“ erinnert und sie hätten daraus lernen sollen. Es war eine Ironie der Weltgeschichte, aber es wurde leider nur als Ironie gewertet, daß das Ultimatum, das Japan am 17. August 1914 an Deutschland stellte in seiner Begründung eine wörtliche Abschrift jenes Ultimatums war, das seiner Zeit Deutschland (freilich im Bunde mit Rußland und Frankreich) an Japan nach dessen Siege über China gestellt hat. Aber es kamen bald die Vorschläge der

sechs Wirtschaftsverbände, es kam die tatsächliche Annullierung (wenn auch nicht in dürren Worten ausgesprochen) des Versprechens der unbedingten Rückgabe Belgiens und der Wiedergutmachung seiner Schäden, es kam der unbeschränkte U-Bootkrieg, die Loslösung der Randstaaten, der Frieden von Brest-Litowsk. Dem Vertragsentwurf des Friedens von Versailles gegenüber ist freilich, wie die jetzige russische Regierung es selbst der Welt verkündet hat, der Friede von Brest-Litowsk ein unschuldiger Scherz. Was bei dem Riesenausmaß, dem agrarischen Charakter und den Bodenschätzen Rußlands ein zwar tief schmerzender aber erträglicher Verlust war, schneidet Deutschland den Lebensnerv ab. Aber wer kann leugnen, daß in zahllosen Artikeln jenes Entwurfs Deutschland nur das geboten wird, was es gesonnen war, anderen anzutun und was es dort, wo es die Macht hatte, anderen oft noch in schärferem Maße angetan. Jetzt weint und fleht das neue Deutschland, weil ihm Stücke seines Landes genommen werden sollen. Hat es die herzergreifenden Worte vergessen, die bei der Unterzeichnung des Brest-Litowsker Friedens von dem Führer der russischen Delegierten gesprochen wurden. Sollte es da nicht an die Worte der Bibel denken: „Ja, wir haben uns versündigt an unserem Bruder, da wir die Not seiner Seele sahen, als er zu uns flehte, wir aber wollten nicht auf ihn hören". Hat es damals nicht auch das Volk büßen lassen für die Sünden seiner Machthaber und wollte es jetzt sich der Verantwortung entziehen mit dem Hinweis, daß es seine alte Regierungsform gestürzt? מדה כנגד מדה lautet der Ruf des Weltenrichters. Die kleinen Menschen, die in ihrer Selbstgerechtigkeit sich jetzt als die berufenen Vollstrecker dieses Gerichtes fühlen und die mehr oder weniger mit der gleichen Schuld beladen sind, haben nicht das Recht, dies Prinzip als das Prinzip der Gerechtigkeit zu künden, auch über sie kommt der Kelch, sie werden von ihm trinken und taumeln. Aber mit der moralischen Entrüstung, die sich jetzt so breit macht — wie weit sie in anderer Beziehung berechtigt ist, werden wir noch sehen — mit der moralischen Entrüstung, daß Deutsch-

land Unrecht leidet, Unrecht durch den Versuch der Zerstückelung seines Leibes mit dieser Entrüstung bleibe man uns fern. Sie ist nur ein Beweis, wie wenig das deutsche Volk sich noch zur Selbsterkenntnis durchgerungen.

Ja, die Feinde Deutschlands sind gute Sittenprediger. Sie predigen Mussar durch die Tat, und das ist immer nützlicher und eindringlicher als das Moralpredigen in Schrift und Wort. „Mehr als alle Reden der Propheten haben die Heere Nebukadnezars zur Läuterung Israels beigetragen“ sagt der Midrasch. Die Zeitungen berichten regelmäßig über Ausschreitungen und Bedrückungen im besetzten Gebiet. Was die Deutschen leiden, das berichten sie, was diese aber den anderen angetan, das verschweigen sie. Der mit solcher Erbitterung aufgenommene Grußerlaß ist ja verhältnismäßig harmlos, und es ist auch nur eine wenn auch nicht sehr feine Ironie, daß er wörtlich vom deutschen abgeschrieben ist. Doch es sind recht harte Dinge vorgekommen! Aber מדה כנגד מדה. Und wenn noch so scharf unterschieden wird, daß es sich für Deutschland um die Notwendigkeiten des Krieges handelte, aus denen manche harte Maßregel zu erklären ist, während die Feinde aus reiner Vergeltungssucht sich an der Beschämung der Unterdrückten weiden, es bleibt noch ein beträchtliches Schuldkonto auf seiten Deutschlands. Freilich nicht Deutschlands sondern jener Kreise, die im Kriege das Heft in den Händen hatten, zumeist jener „Edelsten der Nation“, die selbst mit dem schlechtesten Beispiel vorangingen und dem Untergebenen nur die eine Freiheit ließen, seine Laster an den Wehrlosen zu betätigen. Mehr noch als im Westen im Osten, wo man der Kontrolle der Neutralen nicht so unterstand. Es ist noch heute nicht die Zeit, alle jene Schandtaten aufzudecken. Aber dem Eingeweihten sagt der eine Name Fürst Ysenburg genug. Wie immer beim Walten des großen Weltenrichters, wenn ganze Völker gedroschen werden in der Tenne, leidet der Unschuldige mit dem Schuldigen, ja oft scheinbar der Unschuldige mehr als der Schuldige Aber im ganzen: מדה כנגד מדה Maß für Maß! wer könnte für Deutschland auftreten und sagen, es sei ihm Unrecht geschehen?!

Viele Deutsche sehen sich nach einer Zufluchtsstätte um, in die sie sich vor dem Zusammenbruch retten könnten und überall wird ihnen die Pforte verschlossen, ja noch die letzten Reste derer, die im Kriege in anderen Ländern zurückgeblieben sind, werden aus der ihnen liebgewordenen Heimstätte verjagt. Selbst die Schweiz, dies Asyl aller Gehetzten und Gestoßenen, die ihren Stolz darin sah, den Verfolgten eine Stätte zu gewähren, wo er ausruhen oder für seine Ideen kämpfen konnte, auch sie kennt jetzt keine größere Sorge als die Grenze vor der deutschen Pest zu verschließen. Die beigebrachten Argumente sind menschlich begreiflich. Der Selbsterhaltungstrieb — die Einheimischen haben schon mit Ernährungsschwierigkeiten zu kämpfen — die drohende Überflutung durch unerfreuliche Elemente, die Furcht vor der siegreichen Entente. Wäre Deutschland aus dem Kriege siegreich hervorgegangen, so klänge der Ton jetzt anders und die Einwanderung wäre erleichtert. Man erinnere sich daran, wie eines der deutschfeindlichsten Organe der Schweiz das Journal de Génève nach der März-Offensive 1918 Worte der Anerkennung für Deutschland fand. Aber immerhin dieser kleine Staat befindet sich wirklich in einer Zwangslage, wenn er den Deutschen den Eintritt versagt, selbst denen, die dort ein Heim gefunden und eine Familie gegründet und nur vorübergehend der Wehrpflicht in Deutschland genügt haben. Hat aber Deutschland ein Recht, sich über solche Maßregeln zu beklagen, das Deutschland, das die Ausweisungen zu einem Grundpfeiler seiner Politik gemacht, das mit dieser Politik bahnbrechend geworden und allen Völkern hier als Muster und Vorbild galt. Das Deutschland, das die von Bismarck inaugurierte Ära Puttkamers mit Beifall aufnahm, da Menschen, die ihr ganzes Leben auf deutschem Boden verbracht hatten, weil sie von einem nicht naturalisierten Eingewanderten abstammten, von Haus und Hof gejagt wurden. Wißt ihr noch, wie damals — es ist schon ein Menschenalter her, und die Menschen haben es darum längst vergessen aber vor dem göttlichen Weltenrichter gibt es kein Vergessen — wißt ihr noch, wie damals eine Frau im Alter von hundertunddrei

Jahren aus Memel per Schub über die Grenze gebracht wurde? Hat sich damals ein Sturm gegen diesen Frevel erhoben? Habt ihr je an die Seufzer der Tausende gedacht, über deren Haupt das Damoklesschwert hing, die jeden Augenblick fürchten mußten, zu Bettlern zu werden? Ihr habt auch damals, wo ihr nicht aus Rassenhaß jubelnd zugestimmt, jene Argumente vorgebracht, die sich nun um das Vielfache verstärkt gegen euch wenden? Wißt ihr noch, wie man jenem „liberalen“ Reichskanzler dem Schöpfer des Bülowblocks (dem Sinne nach, denn die deutschen Parlamentarier sind im A. T. nicht bewandert) das Bibelwort entgegenhielt לא תסגיר עבד אל אדוניו du sollst den Flüchtling nicht seinem Henker ausliefern, als er das Gastrecht, das den politischen Verbrecher in allen Kulturstaaten vor Auslieferung schützt, so schmählich verletzte und er nun unter dröhnendem Beifall in antisemitischem Tonfall Silberfarb und Mandelstamm skandierte?! Nein ihr habt niemals gewußt, wie Fremden zumute ist, obwohl doch auch ihr oft Fremde gewesen seid in anderem Lande. Und auch jetzt in der tiefsten Erniedrigung könnt ihr es nicht lassen, diese gemeinste Waffe, die der Ausweisung gegen die anzuwenden, die noch wehrloser sind als ihr, gegen deutsch-österreichische Juden. Ihr wart freilich nur ein Teil Deutschlands und eure Sünden müssen jetzt auch die anderen büßen. Aber für das Ganze lautet wiederum das Verdikt מדה כנגד מדה Maß für Maß!

Und jene furchtbare Ironie der Weltgeschichte! Ihr konntet auch anders! Ihr konntet sehr freundlich sein mit dem Fremden, mit dem Revolutionär. Wenn kein Land der Welt ihm die Möglichkeit bot, in seine Heimat zurückzukehren, ihr nahmet euch seiner liebend an. Ihr habt ihn — wohlbehütet in plombiertem Wagen, damit er euch nicht schädlich werde — in sein Land befördert, damit er dort ein großes Volk vergifte und die ins Mark getroffenen euch dann leichter zur Beute werden. Und dies Gift hat nun weiterfressend euch erreicht, was an Widerstandskraft noch in euch vorhanden war, haben die inneren Unruhen zerstört, die letzten Endes

alle auf die eine Quelle zurückgehen, auf den von euch in den Sattel gesetzten Bolschewismus: מדה כנגד מדה Maß für Maß!

Und euren völligen Zusammenbruch, den Zusammenbruch jener herrschenden Kaste, wie habt ihr ihn selbst mit eigener Hand so sorgfältig vorbereitet. Freilich, die Gottheit droben, die ewig waltende, sie hat geholfen, sie hat euren Verstand verwirrt. Denn nur eine übernatürliche Verstandesverwirrung erklärt die Verblendung, daß nach vier Kriegsjahren, nachdem Millionen hingeschlachtet und verstümmelt, nachdem den Massen Opfer zugemutet waren, wie kaum einem Volk in der Geschichte, daß ihr da gar kein anderes Sinnen und Trachten kanntet als den Massen gleiche staatsbürgerliche Rechte zu versagen, auf die sie nun einmal — mag ihr Wert an sich gering eingeschätzt werden — Anspruch machten. Aber wie habt ihr während des ganzen Krieges den Klassendünkel aufrechterhalten, wie habt ihr in Wohnung, Kleidung und Nahrung draußen im Felde euch von dem gemeinen Manne geschieden! Wie habt ihr durch euer Schlemmen euch in seinen Augen entwürdigt, wie durch euer Verhalten in der Etappe, im besetzten Gebiet! Ihr wundert euch, daß bei dem Zusammenbruch soviel Heeresgut gestohlen und verschleudert wurde, und denkt nicht daran, wo der Soldat es gelernt. Ihr hörtet nicht die Zeichen des Erdbebens, das sich doch Jahre lang schon durch das furchtbare Grollen ankündigte, das durch die Massen ging. Ihr hättet es hören müssen, ihr wolltet aber nicht hören. Jeder Soldat auf Urlaub erzählte Bände, auf jeder Fahrt durch das Land würde man mit Ezählungen von Erlebnissen überschüttet. Ihr stellt es jetzt so dar, als ob die Revolution die Ursache des Zusammenbruchs gewesen ist, während doch der längst vorbereitete und sich ankündigende Zusammenbruch einer Führerschaft, die von der geistigen Höhe in der ersten Kriegszeit längst herabgestürzt war, und einer Masse, die mehr kein Vertrauen hatte zu diesen Führern nur die Revolution hervorgerufen hat. Die Revolution wäre auf jeden Fall gekommen, auch bei einem weniger katastrophalen Ausgang des Krieges. Vielleicht nicht in so extremen Formen. Aber die Moral des Volkes draußen im

Felde und in der Heimat war längst untergraben. Die Träger der Ideale der Vorzeit hatten jede Achtung eingebüßt. Und wenn der Bericht des „Vorwärts“ der Wirklichkeit entspricht, daß der Anstoß zur Revolution in den Kieler Meutereien dadurch hervorgerufen wurde, weil die Matrosen die Überzeugung gewonnen hatten, sie sollten zur Aufstachelung der nationalen Leidenschaft in einer angesichts der britischen Übermacht aussichtslosen Seeschlacht zum Opfer gebracht werden, dann wäre auch rein äußerlich in dem Anlaß zur großen Umwälzung das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit in die Erscheinung getreten: מדה כנגד מדה Maß für Maß!

Aber wie an der damals herrschenden Klasse, so hat sich auch an der jetzt regierenden oder wenigstens für die Regierung ausschlaggebenden Klasse jenes Prinzip erfüllt. Warum setzt Deutschland in seiner bestimmenden Schicht, in der Arbeiterklasse, den jeden Versuch eines Neubaus zerstörenden Ideen der Radikalen keinen Widerstand entgegen? Warum ist es so völlig demoralisiert? Warum ist die deutsche Revolution jeder größeren Idee bar und zur Lohnbewegung entartet, zu einem Kapitalismus nur mit umgekehrtem Vorzeichen geworden? Mit Reden und Plakaten soll die größte Gefahr beschworen werden, die Deutschland völlig wehrlos gemacht, sein Wirtschaftsleben mehr als die vier Kriegsjahre erschüttert hat. Aber, wie allbekannt, diese Mittelchen verfangen nicht, und trotzdem die Sozialisten der ausschlaggebende Faktor sind, haben sie in dieser entscheidenden Frage, in der völligen Wiederaufnahme der Arbeit, die noch retten könnte, was zu retten ist, jeden Einfluß verloren. Der Ursachen sind mannigfache. Auf die früher herrschenden Klassen fällt ein großer Teil der Schuld. Jede Anspannung der Kräfte hat ihre Grenzen, und ihr folgt eine um so tiefere seelische Depression. Man mußte sich sagen, daß ein Volk nicht bis zum letzten Atemzuge ausgepumpt werden kann und mußte auf jeden Preis zu einem Ende zu kommen suchen. Das Hindenburgprogramm, das im Gegensatz zu dem klugen der Engländer, die den Gewinn der Unternehmer und Arbeiter fest umgrenzten, zu einer

uferlosen Gewinnsucht anspornte und die Arbeiterlöhne in Höhen emporschnellen ließ, von denen sie ohne schwere Erschütterungen auch bei einem siegreichen Ausgange des Krieges nie hätten heruntersteigen können, auch das Hindenburgprogramm ist als Ursache für die jetzigen Zustände in Rechnung zu stellen. Daß aber die Arbeiter in wahnwitzigen Streiks sich überboten, daß sie mit sichtbaren Augen dem Abgrund zueilten, daß die großen Massen — wir sehen hier ab von dem verhältnismäßig kleinen Kreise der Spartakisten, die für eine Idee fechten und mit voller Überlegung den Zusammenbruch herbeizuführen suchen — daß die großen Massen jeder Überredung und den schlichtesten Ausführungen des gesunden Menschenverstandes sich unzugänglich erweisen, das ist die alleinige Schuld eben jener Führer, die jetzt händeringend ihre Machtlosigkeit eingestehen müssen. Mea culpa, mea maxima culpa kann ein jeder von ihnen rufen. Denn sie sind es gewesen, die ein Menschenalter hindurch nichts anderes getan als den Arbeitermassen die Lehre einzuprägen von der Expropriation der Expropriateure, und selbst die, die revisionistisch gesonnen, theoretisch die Evolution als das berechtigte Prinzip anerkannten, wurden nicht müde, den Haß gegen die Kapitalisten, die Ausbeuter, die Blutsauger zu predigen, dem Arbeiter seine Macht und seine allein berechtigte Macht in das Hirn zu hämmern: Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will. Und da wundern sie sich, daß sie, die Wind gesät, den Sturm jetzt ernten. Daß nun, da der große Tag des Gerichts angebrochen, über die Arbeiter jenes Fieber gekommen ist, das die Massen in allen pseudomessianischen Zeiten durchglühte, daß die einen der „Entwickelung" spotten und die Erfüllung in die eigene Hand nehmen, die andern von der unersättlichen Gier zerfressen werden, die Stunde zu nutzen: laßt uns heute essen und trinken, denn morgen müssen wir sterben, über alle aber der Wahn der Zerstörung gekommen. Da stehen nun die Führer und reden, reden mit Engelszungen und lassen Bilder kleben, gute Bilder. Aber מדה כנגד מדה tönt's ihnen entgegen. Ihr habt selbst die Grube gegraben,

in die unser ganzes Lebenswerk stürzt. Ihr habt gelogen, als Betrüger oder betrogene Betrüger, ihr glaubtet selbst nicht an die Schlagworte, mit denen ihr die Massen umschmeicheltet, ihr wolltet gute Politiker sein, die Arbeiter zu einem stets brauchbaren Werkzeug machen, zu dem scharfen Beil, mit dem ihr die alte Wirtschaftsordnung in Trümmer legen, oder zu dem Werkzeug, mit dem ihr sie nach eurem Gefallen ummodeln könntet. Ihr seid schlechte Politiker gewesen, denn das moralisch Verwerfliche erweist sich zuletzt immer als schlechte Politik. Das Werkzeug wendet sich gegen euch, und zurückschnellend zerschmettert das Beil euch und euer Werk.

* * *

Wir lesen es immer: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, und wenn einer einen Stein wälzt, so rollt er auf ihn zurück.“ Aber wir haben es eben nur gelesen. Und wenn wir es erlebt, so werteten wir es als einen Einzelfall, der uns nicht tiefer berührte. Sollten nicht die Erlebnisse der Jetztzeit, deren Schrecken, soweit sie die ganze Menschheit angeht, nur von wenigen Zeiten erreicht werden, — wir Juden haben freilich des Grauens mehr in unserer Geschichte erlebt — sollten nicht unsere Erlebnisse, die uns das Wort „Maß für Maß“ so eindringlich predigen, uns zur Einkehr und Umkehr bewegen? Es ist ja nur ein kleiner Ausschnitt, den wir von der Verwirklichung dieses Waltens des Rechtsgedankens in der Zeitgeschichte gegeben. Wieviel wäre noch hinzuzufügen. Aber genügt das Gesagte nicht, in uns zum Bewußtsein zu bringen, wie die göttliche Vorsehung in unseren Tagen den Schleier von ihren sonst in Dunkel gehüllten Wegen gelüftet hat?

Und die Anwendung? Wie weit die erzieherischen Maßnahmen des göttlichen Waltens sich an den Völkern bewähren, steht dahin. Für das eine ist die Heimsuchung eine endgültige Strafe, es wird ausgetilgt aus der Reihe der Völker, weil es nicht mehr wert ist, weiter zu leben. Für das andere bedeutet sie ein Prüfungs- und Bewährungsleiden, einen Durchgangspunkt zu einer höheren sittlichen Stufe. Das deutsche Volk ist ein tüchtiges Volk, und wir deutsche Juden, vor allem wir

gesetzestreuen Juden, die wir so vielfach ein gesondertes Leben führen, vermögen bei aller Zusammengehörigkeit im Denken und Fühlen mit unsern nichtjüdischen Mitbürgern so viel Distanz zu nehmen, daß wir gegenüber den Angriffen einer ganzen Welt ein objektives Urteil fällen können über diese „Tüchtigkeit“. Was wir im Laufe der Geschichte in dem mehr als ein Jahrtausend langen Zusammenleben von großen Teilen dieses Volkes erfahren, darf uns nicht den Blick dafür trüben, daß es ein Volk ist, das für die Entwickelung der Menschheit Erhabenes geleistet, daß es — wie viele andere Völker — übermütig und frevlerisch im Glück, aber zur Größe sich emporschwang unter dem Drucke eines schweren Geschickes.

Doch die Völker als Ganzes waren nur für die Propheten ein Objekt der Mussarrede. Und der Mund der Propheten ist verstummt. Auch heute freilich wird von Gott durch das Strafgericht das ganze Volk betroffen, und die Worte der Zucht sind darum nicht weniger eindringlich, wenn sie statt durch den Mund eines gottgesandten Sehers durch das furchtbare, tragische Geschick, das ein Volk betrifft, verkündet werden. Aber die Völker als Ganzes haben sich nie der „Zucht“ zugänglich erwiesen. Der Weg ging immer über die Einzelnen. Das Individuum muß den Läuterungsprozeß an sich vollziehen, und im kleinen Bereich der Einzelwirksamkeit muß es sich zeigen, ob die Lehren der Weltgeschichte nicht spurlos an ihm vorüber gegangen sind. Aber wie anders stände es um die Völker, wie anders stände es um die Menschheit, wenn der Einzelne sich die Lehre מדה כנגד מדה ins Herz schriebe, wenn er sie nicht bloß mit Wohlgefallen hörte, wenn sein Prediger sie ihm eindringlich von der Kanzel kündet, wenn er sie zur Richtschnur machte in jedem Augenblicke seines Handelns. Wenn er sich immer vor Augen hielte: Schuld und Sühne sind nicht zwei von einander getrennte Phasen im Menschenleben, sie sind untrennbar mit einander verknüpft, in der Schuld bereitet sich die Sühne vor, alles Unrecht, das du einmal begehst, trägt den Keim der Sühne in sich, die Sühne

wird dir nie erspart, all dein späteres Leid erwächst organisch aus dem Unrecht, das du begangen, und du wirst nie den Trost haben, daß das Leid dich unschuldig trifft. Sicher ist die Umkehrung falsch — das ganze Buch Hiob will uns das lehren — daß etwa jedes Leid ein Beweis der Schuld ist. In Gottes unerforschlichem Ratschluß ist es gegeben, daß den Reinen oft das schwerste Geschick trifft. Aber unerschütterliche religiöse Wahrheit bleibt, was auch die großen Denker und Dichter aller Völker und Zeiten ausgesprochen aus den Erfahrungen aller vergangenen Geschlechter, daß das Geschick der ganzen Welt und das Leben des Einzelnen beherrscht wird von dem Prinzip מדה כנגד מדה Maß für Maß!

II.

Maximilian Harden als Prediger der Buße.

Maximilian Harden ist unter die Christen gegangen, unter die echten Christen, denn äußerlich hat er das Christentum schon in früher Jugend angenommen. Unter die echten Christen, die dem Feinde, der ihnen einen Schlag versetzt, die andere Backe hinhalten. Zwar ist es auch jetzt nicht rätlich, mit ihm persönlich anzubinden, keiner ist ein solcher Meister in „Aufrührung der Schimpfflut stinkender Sümpfe“, und ich wage es nur deshalb, weil ein gesetzestreuer Jude, der „im Gemäuer asiatischer Sitte sich einschließt“, für ihn so tief steht, daß er ihn nie der Abwehr würdigen wird. Für seine Person hat er immer auf einen Schelmen nicht anderthalb, sondern ein ganzes Schock gesetzt. Aber für das deutsche Volk fordert er jetzt jene Christensitte, nicht nur Bekenntnis der Schuld, sondern die Selbstbeschuldigung, daß es der alleinige oder zum mindesten der Hauptschuldige an der Entfesselung des Weltkrieges ist, daß es den Schlägen, die es von den Feinden erhält, die andere Backe reiche, daß es, während die Feinde alles sie belastende Material zurückhalten, ihnen durch die Selbstbezichtigung neue Waffen in die Hände liefere.

Wir greifen Maximilian Harden heraus als einen Typ. Auch andere, dem Judentum Entfremdete, die alles wahrhaft

Jüdische längst abgestreift und aus ihrem Innern völlig ausgerodet haben, ziehen mit ihm an dem gleichen Strang. Und der jüdische Geist wird wieder einmal dafür verantwortlich gemacht. Da ist es von Wichtigkeit zu zeigen, wie diese Art der חשובה in Wahrheit völlig unjüdisch ist, wie auch in der Selbstbeurteilung die Forderung der Gerechtigkeit nicht vernachlässigt werden darf, nicht nur zur Verteidigung, sondern zur Selbstbesinnung.

Wir greifen Maximilian Harden heraus, weil er der Bedeutendste ist. Er ist wirklich nicht nur der bedeutendste Pamphletist, wie ihn Arthur Levysohn einmal nannte, er ist der bedeutendste politische Schriftsteller Deutschlands. Die Vielseitigkeit seines Wissens ist staunenerregend. Man kann nur über die lächeln, die da glauben, daß er seine Aufsätze mit Flicken aus seinem Zettelkasten aufputze. Ich kann es an dem, was er aus der jüdischen Literatur einflicht, nachprüfen, daß es sich da nicht um Material handelt, das er mühsam für einen bestimmten Aufsatz zusammengesucht, sondern, daß ihm die Zitate aus den Tiefen des Unbewußten emporsteigen, ob es sich um die Bibel handelt, in deren Kenntnis er manchen Theologen beschämt, oder um die reiche Literatur, die in moderner Zeit über Religion und Stellung des Judentums entstanden. Seine Theaterkritiken sind noch jetzt nach einem Menschenalter, auch wo sie die unbeträchtlichsten Stücke behandeln, so frisch und lebendig und interessant, wie an dem Tage, da sie geschrieben wurden. Auch zahlreiche seiner politischen Artikel sind von unvergänglichem Reiz; sie führen uns in den Kernpunkt des Problems und sind von einer Poesie durchglüht, wie der wenigstens mir bekannte Journalismus sie nie erreicht hat.

„In den Brunnen, aus dem du getrunken, sollst du keinen Stein werfen.“ Und wer noch heute an den alten Bänden der „Zukunft“ sich erfreut, der darf den Dankeszoll dem Spender dieser Gaben nicht versagen. Er wird seiner Stimme auch dann lauschen, wenn sie ihm Dinge sagt, die zu hören ihm unlieb sind, und über die er eine andere Meinung hat.

Maximilian Harden ist sehr oft anderer Meinung gewesen, anderer Meinung als die „öffentliche Meinung.“ Das war für den Leser kein Unglück, denn so wurde eben eine jede Sache auch von der anderen Seite beleuchtet, und die Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt, die man übersehen. Er hat sehr oft in den politischen Prophezeiungen geirrt; das ist das Los derer, die gezwungen sind, zu einer politischen Maßnahme sich unzweideutig zu äußern, und die nun der Vorsehung doch nicht in die Karten schauen können, die dafür sorgt, daß alle Berechnungen durch plötzlich eintretende Konstellationen sich oft als falsch erweisen. Er hat seine Meinung vor allem in dem Krieg und durch den Krieg geändert; das darf kein Vorwurf sein. Nicht diejenigen sind die rechten Charaktere, die jetzt in der Niederlage sich zu anderen Anschauungen bekehren, sondern die, denen das Entsetzliche dieses Krieges gleich zu Anfang zu vollem Bewußtsein kam, die in ihm den Bankrott der Menschheit sahen. Aber er fordert zur Buße auf, zu unzweideutigem Sündenbekenntnis, nicht nur für das, was im Verlauf dieses Krieges geschehen, sondern für die alleinige Urheberschaft in diesem Kriege. Und das ists, was nicht scharf genug zurückgewiesen werden kann, was als unsittlich gegeißelt werden muß. Nicht als ob wir an dem guten Glauben Hardens zweifeln wollten. Daß er aber all die anderen Instanzen, die gegen ihn sprechen, aus seinem Bewußtsein ausschaltet, daß er, dem doch alles was für die Schuld unserer Feinde spricht, aus seiner politisch-literarischen Tätigkeit bekannt sein muß, so völlig vergessen hat und vergessen will, das ist ein Zeichen umgekehrter Kriegspsychose, die nicht minder, wie die frühere, verwerflich ist.

Doch vorher noch eins: darf Maximilian Harden dem preußischen Militarismus den Spiegel vorhalten? Wir sagten schon: nur ein Banause oder Wicht darf sich angesichts der Weltkatastrophe etwas darauf zu Gute halten, daß er seine Meinung nicht geändert. Aber immerhin: es gibt doch eine Grenze für den, der die Anderen heißt: reuig an ihre Brust zu schlagen. Und wer selbst Schuld auf sich geladen, der

müßte, auch wenn er von noch so guter Absicht beseelt ist, an sich halten. Wer war es denn Jahrzehnte hindurch, der die Kaste, die letzten Endes die Hauptschuld trägt — mögen sich noch so viele in die Schuld teilen — so zärtlich gestreichelt hat, der nicht müde wurde, sie als die Blüte der deutschen Menschheit hinzustellen. Harden war ein zu guter Europäer, als daß er nicht die Schwächen dieser Kaste erkannt, ihren geringen Sinn für die Bildung, ihre Engherzigkeit, ihren beschränkten Rassenhaß. Er hatte schon früh ein tiefes Verständnis für die sozialistische Bewegung und suchte Bismarck, an dem er sonst alles bewunderte, wegen seines Sozialistengesetzes zu entschuldigen, von einem 1815 geborenen Märker könne man nicht verlangen, daß er sich in die Bedeutung neuer Ideen schicke. Er hat die Zickzackpolitik des Kaisers und seiner Regierungen mit einer Erbitterung ohne Gleichen bekämpft und hat diesem Kampf das Opfer der Freiheit gebracht. Er hat früh die Gefahren gesehen, die aus der Industrialisierung Deutschlands für die Weltpolitik sich ergeben und oft und laut seine warnende Stimme erhoben. Er hat die Verlogenheit aller Parteien gegeißelt, wenn er auch mit den Konservativen immer am sanftesten umging. Wer aber hat all das, was die Feinde nun als eigentlichen Kriegszweck ausgegeben haben und das die Deutschen mit Stumpf und Stiel jetzt ausroden sollen, den preußischen Militarismus und seine Träger, die Junker, mit so hingebungsvoller Liebe umfangen als gerade Harden? Wer die Demokratie und den Parlamentarismus, und zu diesen Idealen — nicht wahr — soll Deutschland sich doch jetzt in aufrichtiger Reue über seine Vergangenheit vor allem bekennen, für diese Ideale hat die ganze Welt doch gekämpft —, wer hat diese Ideale mit beißenderem Spott bedacht als Harden? Nie und von Keinem ist die Gruppe, die nun einmal diese Ideale auf ihre Fahnen geschrieben — wie weit sie in ihrer Vertretung gefehlt, mag dahingestellt sein — nie ist diese Gruppe mit solchem Haß, ja mit solcher Verachtung behandelt worden, wie von „Apostata“. Wer hat in Leitartikeln ohne Zahl gepredigt, daß die politischen Parteien nur Interessen-

vertretungen sein sollen, wer darf sich nun wundern, daß sie in der Tat dann nichts anderes als Interessen kannten und jeden Einfluß auf die äußere Politik preisgaben, oder was noch schlimmer, die Weltpolitik nur darauf einzustellen suchten, wie es dem Interesse ihres Erwerbsstandes entsprach? Und endlich: In wem verkörpert sich wohl das Bild jener Machtpolitik, die das Prinzip: „Macht geht vor Recht" zur Richtschnur des politischen Handelns nimmt, mehr, jedenfalls für die Feinde Deutschlands mehr als gerade in Bismarck, den Harden in so überschwenglicher Weise als seinen Abgott gefeiert hat, daß dieser Umstand allein dem Leser der „Zukunft" eine Zeit lang diese Zeitschrift verleiden konnte? Und wo wurde der Kreis derer, die in zweiter Reihe für den Feind die Typen des von ihnen zu bekämpfenden deutschen Geistes sind, die Nietzsche, Treitschke usf. mehr gefeiert als in der „Zukunft?" Bismarck war ein großer Staatsmann, und aus Klugheit hätte er es nie zu einer solchen Koalition kommen lassen, er war wirklich der Großmeister in der Politik, in der Kunst des Erreichbaren; aber wann wäre er je in seiner staatlichen Laufbahn von der Moral angekränkelt gewesen? Harden bringt jetzt aus Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen" das Zitat, nach dem Bismarck gegen jeden Präventivkrieg gewesen. So stellt sich das im Kopfe dessen dar, der wie jeder Selbstbiograph unbewußt sein Denken und Handeln aus der Perspektive einer späteren Zeit retouchiert. Als ob jemals ein Zweifel bestand, man mag sich zur Redigierung der Emser Depesche stellen, wie man will, daß der Krieg 70/71 ein Präventivkrieg gewesen. Als ob die Annexion des Elsaß aus dem Bestreben, dessen Bevölkerung zu beglücken, erwachsen und nicht ganz ausschließlich, wie das übrigens auch Bismarck ausdrücklich gegen die elsässischen Abgeordneten im Reichstag einmal betonte, aus Rücksichten der jetzt so verpönten „Sicherungen". Als ob Bismarck s. Z. nicht gegen Frankreich ähnlich wie jetzt die feindlichen Mächte gegen Deutschland gehandelt hätte, wenn er fast die ganze Welt auf seiner Seite gehabt und nicht den Frieden schleunigst unter Dach hätte

bringen wollen, weil er ein Eingreifen der Großmächte, vor allem Englands hätte fürchten müssen. Und es ist mir nicht bekannt, daß Harden je gegen den Plan, „das in aller Geschichte vorgangslose Staatsverbrechen“ zu begehen, gemeint ist die Verletzung der Neutralität Belgiens, früher einmal protestiert. Und dieser Plan war doch ihm genau so bekannt, wie jedem, der die Kriegsliteratur vor 1914 verfolgte. Das „vorgangslose Staatsverbrechen“, das sagt Harden, der doch in der Geschichte, wie wenige bewandert ist. Er weiß nichts mehr davon, wie die Engländer mitten im Frieden die dänische Flotte überfielen, nichts vom Opiumkriege, von den vielen Staatsverbrechen, die die meisten Kriege einleiteten. Jedenfalls hat er auch in den ersten Wochen des Krieges das Verbrechen nicht so schwer empfunden. Daraus soll ihm wahrlich kein Vorwurf gemacht werden — wer war denn damals in beiden Lagern seiner Sinne mächtig. Aber er müßte doch in Erinnerung daran auch jetzt seine Worte wägen. Wenn er die Doppelzüngigkeit geißeln wollte, mit der man später in Deutschland dem unzweideutigen Versprechen Bethmann-Hollwegs, Belgien völlige Genugtuung zu geben, immer wieder auswich und die eine Hauptursache für die Verlängerung des Krieges war, dann wäre er im Recht. Was er immer nur von der Schuld, die Deutschland im späteren Verlauf des Krieges auf sich geladen, erzählt, das wollen wir hinnehmen. Obwohl er auch hier nur alle Schatten auf die eine Seite wirft und die mannigfachen verbürgten Untaten vergißt, die von den anderen begangen wurden. Ist ihm das alles nicht bekannt, der doch so vorzügliche Verbindungen hat, wo selbst mir von Augenzeugen Furchtbares berichtet wurde. Und noch eins, die Feinde, vor allem die westeuropäischen Mächte waren ja während des Krieges fast nie im Feindesgebiet und auch die Russen nie auf die Dauer in solchem Gebiet, das sie nicht für immer an sich zu fesseln hoffen durften. Sie können gut reden von dem, was sie in der Verwahrlosung, die der Krieg mit sich bringt, nicht getan, was sie, die von der Hungerblockade und dem Mangel an Rohstoffen nie betroffen, nicht requiriert. Doch

das alles mag hingehen; um was es sich dreht, ist die Frage: Trägt die Hauptschuld an der Katastrophe, die der Ausbruch des Weltkrieges darstellt und an dem Schrecklichen, was für die ganze Kulturwelt seine Verlängerung gebracht, Deutschland allein? Oder soll es immer so sein, daß derjenige, der täppisch losschlägt als der einzig Schuldige gelten muß, diejenigen aber, die ihn umstellt und die gehetzt und geschürt, als frei von Fehlern sich bezeichnen dürfen?

Also es ist nicht wahr, das Frankreichs Revanchegedanke ein gerüttelt Teil mit an der Schuld trägt, der Revanchegedanke, den doch auch Harden sicher so oft verurteilt hat. Man vgl. nur seinen Aufsatz „Kikeriki“. Ein Revanchegedanke, der auch durch die Annexion Elsaß-Lothringens in den Augen Hardens nicht gerechtfertigt erscheint. In seiner Zeitschrift ist der Brief Carlyle's an die Times wiedergegeben: „Keine Nation hatte je einen so schlechten Nachbarn, wie ihn Deutschland in Frankreich während der letzten 400 Jahre hatte. Es gibt kein mir bekanntes Naturgesetz, kein Gesetz eines Parlaments, das Frankreich allein von allen irdischen Wesen das Recht gibt, nicht irgend einen Teil seines Raubes wieder herzugeben, wenn die Eigentümer, denen es entrissen wurde, die Gelegenheit dazu haben. Niemand außer Frankreich selbst kann es glaubhaft sein, daß es ein solches Naturgesetz gibt.“ Doch wozu in der Vergangenheit stöbern. Vor wenigen Wochen am 10. Mai 1919 richtete Harden an Clemenceau die Worte: „Sie allein erlebten den Rachekrieg. Den hatten Sie gewollt, ersehnt. Wenn all die Männer, die Sie an diesem Tisch umringen, vor Gottheit und Menschheit beschwören können, daß sie den Krieg nicht gewollt haben, Georges Clemenceau darf diesen Schwur nicht auf sein Gewissen nehmen. Wird auch nicht. Brauche ich Sie an all die unfreundlich heftigen Worte, die Sie gegen Deutschland geschleudert haben, an all Ihre Mahnrufe zum Sühnkrieg zu erinnern? Sogar dem traurigen Ritter Bonlanger haben Sie, weil er das Schwert Ihrer Hoffnung werden zu können schien, sich für ein Weilchen gesellt. Und als Ministerpräsident im März 1907 den General Baillond um-

armt, der in Nancy seiner Zuversicht auf die nahe Rückeroberung der verlorenen Provinzen öffentlich ungestümen Ausdruck gegeben hatte. Deren Verlust schien Ihnen stets unverschmerzbar, die Annexion eine Todsünde, die gerächt und gestraft werden müsse, wäre es auch um den Preis eines „zoologischen Krieges", wie ihn Ernest Renan in seinem berühmten Brief an Strauß vorausgesagt hat".

Es ist also nicht wahr, daß Rußland Jahre hindurch den Balkan und das innere Gefüge der Österreich-Ungarischen Monarchie unterwühlt hat, daß es, unfähig seine Völker sich zu assimilieren, nach Art aller Despotieen immer weitere Ländermassen an sich zu reißen suchte, daß der Panslavismus sich durch die Tat noch mehr bemerkbar machte, als der Pangermanismus in Worten?! Die offenkundigen Beziehungen zu Serbien und alle Unterstützung, die den dortigen Wühlereien von Rußland zu Teil wurden, die endlich zum Morde von Sarajevo führten, das alles ist jetzt Phantasie und erlogen? Wer ist mit Russen vor dem Kriege zusammengekommen und hätte nicht erfahren, daß man mit einem sicheren Ausbruch des Krieges rechnete? Wann hätten die russischen Machthaber sich je besonnen, einen Krieg vom Zaune zu brechen, da das russische Reich wie die Geschichte es lehrte und sie es auch für diesmal hoffen durften nie in seinem Lebensnerv zu treffen ist? Und wer kann nach dem Prozeß Suchomlinow noch an der Mitschuld Rußlands zweifeln? Eben nur die, die in dem Streben, alle Schuld auf das eigene Land zu häufen, die Augen absichtlich gegen alle Instanzen verschließen, die ihre Selbstbeschuldigung zu Fall bringen könnten.

Und England?! Zur rechten Zeit sind Bernard Shaw's „Winke für die Friedenskonferenz" erschienen, in denen er den Cant, dem England in diesem Kriege mehr als je in seiner Geschichte gehuldigt, ins rechte Licht rückt. Die „Neue Zürcher Zeitung" die große Auszüge brachte, fürchtete, wie immer, wenn etwas England berührt, man könnte ihre Neutralität verdächtigen und behauptete, der Ire Shaw habe eine etwas einseitige Darstellung gegeben. Aber Shaw ist durchaus

sachlich. Er erklärt rund heraus, daß England weder heute noch in aller Zukunft jemals willens sein wird, von den grundsätzlichen Forderungen seiner Politik abzugehen, Forderungen die dahin zu formulieren sind: „Englands Flotte muß die Meere beherrschen in einer Stärke, die eine Bedrohung durch irgend eine rivalisierende Flotte oder Kombination von Flotten ausschließt. England kann keiner Kontinentalmacht eine derartige Überlegenheit in Europa zuerkennen, durch die ihm die Möglichkeit genommen würde unter Einsatz seiner eigenen militärischen Kräfte einen beliebigen Gegner auf dem Festlande niederzuwerfen, England muß sich stets die Kontrolle der Nordseeküsten und die Sicherung des Zuganges zum europäischen Festlande offen halten". „Das ist kurz gesagt, das englische Äquivalent der Monroe-Doktrin, zwar wie diese nicht ethisch zu rechtfertigen, aber aus Notwendigkeiten für das nationale Dasein Englands zu erklären."

Diese Forderungen macht sich, wie gesagt, Shaw zu eigen. Und nun zeigt Shaw, wie die Politik Englands lange Jahre vor dem Kriege unter diesem Zeichen stand, wie alle Abmachungen mit Frankreich, alle Besprechungen mit Belgien nur der Vorbereitung des Krieges dienten. Die auswärtige Politik seit 1906 unter Asquith, Grey und Haldane war nach Shaw eine bis in alle Einzelheiten vorgefaßte politische und technische Vorbereitung zum Kriege gegen Deutschland. Als der Krieg ausbrach, war England bis zur Grenze seiner Verpflichtung weitaus der am besten Vorbereitete aller Kriegführenden. Und doch wollen, sagt Shaw, die Kriegshetzer auch heute noch nicht verstummen mit dem albernen Märchen: „England sei unschuldig am Kriege, da es unvorbereitet gewesen". Während unsere Delegierten zur Friedenskonferenz gehen, bezichtigt die englische Presse immer noch Deutschland der Schuld am Kriege und zitiert gleichzeitig mit Genugtuung die Rechtfertigung Lord Haldane's darüber, wie er die Deutschen an Kriegsvorbereitungen übertroffen habe.

Was Shaw nun darüber sagt, wie man es verstanden habe, acht Jahre lang vor dem Kriege sich die Positionen für

die kommende Auseinandersetzung zu sichern, Deutschland in grober Weise zu täuschen durch einen höflichen Gedankenaustausch über Goethe und Shakespeare und dadurch, daß man mit Emphase versicherte, das Vorhandensein einer mächtigen deutschen Flotte würde in England als wertvolle Bürgschaft für die Erhaltung der Zivilisation angesehen werden, über das Einverständnis mit Rußland, darüber, daß keiner in England irgend welche Anstrengungen machte, in der kritischen Zeit den Krieg zu vermeiden, seine Beurteilung „der maßlos verlogenen Ausschlachtung der Verletzung der belgischen Neutralität" u. a. mag man bei Shaw selbst nachlesen. Es ist eine furchtbare Abrechnung, die Shaw mit Englands heuchlerischen Methoden in der Beeinflussung der öffentlichen Meinung hält.

Noch einmal: Shaw hält diesen Krieg Englands gegen Deutschland für berechtigt als einen Kampf um die Erhaltung seiner nationalen Existenz, die auch für ihn mit Englands Seeherrschaft und der Erhaltung seines Schiedsrichteramts für Europa zusammenfällt. Mag nun Shaw in vielem kombinieren, mögen manche seiner Angaben unrichtig sein; es bleibt soviel, daß niemand an der Mitschuld der für die auswärtige Politik maßgebenden Kreise Englands an dem Ausbruch des Krieges zweifeln kann. Und der Friedensvertrag von Versailles? Zeigt er nicht in allen jenen Bestimmungen, die Deutschlands Handel und Wirtschaftsleben dauernd vernichten sollen, die Hand Englands, die Erfüllung jenes lange vor dem Kriege in den englischen Zeitschriften verkündeten Dogmas: „ceterum censeo Germaniam esse delendam" und daß an dem Tage, wo die deutsche Industrie und der deutsche Handel vernichtet wäre, jeder Engländer doppelt so reich wäre. Das beweist freilich nicht, daß der Todesstreich, der jetzt Deutschland versetzt werden soll, schon vor dem Kriege in diesem Umfang geplant war, macht es aber wahrscheinlich.

Und was die Kriegsverlängerung anbetrifft, hat man denn völlig daran vergessen, daß Deutschland fast zwei volle Jahre vor dem Waffenstillstand ein formelles Friedensangebot gemacht. Konnte man denn nicht von Seiten der Feinde anhören,

welche Bedingungen es enthalten würde. Und wer hat jede Zusammenkunft der sozialistischen Abgeordneten gehindert, damit nicht in der Aussprache vielleicht eine Annäherung zu Stande käme? Wer hat das furchtbare Blutvergießen der letzten zwei Jahre auf dem Gewissen? Welch anderer Grund kann dafür angegeben werden, als daß der Raub, auf den man sich schon gleich zu Anfang des Krieges geeinigt hatte, eben in Sicherheit gebracht werden sollte, daß man der Menschenleben nicht achtete, weil man Land und Gut erwerben wollte?

Und die Hungerblockade ein halbes Jahr nach dem Waffenstillstand, da an einen militärischen Widerstand nicht zu denken war und in der täglich hunderte gemordet werden, nur um den Feind völlig mürbe zu machen und seine wirtschaftliche Kraft für Generationen zu lähmen, um später an Werten möglichst viel herauszuschlagen!

Und angesichts all dieser Tatsachen, die um ein vielfaches vermehrt werden könnten, fordern viele, für die Maximilian Harden nur wie gesagt ein Typ ist, nur daß sie nach ihrer Vergangenheit ein größeres Recht dazu hätten, Deutschland zu einem uneingeschränkten Schuldbekenntnis auf! Das deutsche Judentum muß es ablehnen, daß ihm diese Verirrung derer, die nur die Rasse mit ihm gemeinsam haben, auf Rechnung gestellt wird. Es sind Entwurzelte, die von dem Wesen des Judentums und von dem Charakter, den das Schuldbewußtsein bei ihm annimmt, keine Vorstellung haben. Wie für alles, so haben wir auch dafür eine Analogie in der Bibel. Die Freunde Hiobs dringen in diesen unaufhörlich, eine Schuld zu bekennen, deren er sich doch nicht bewußt ist, damit er auf Grund dieses Schuldbekenntnisses wieder in Gnaden von Gott aufgenommen werde. Aber er erwidert ihnen: „Wollt ihr für Gottes Sache Unrecht reden, für ihn Trügerisches reden. Wäre es euch so wohl, wenn er euch erforschte, glaubt ihr, wie ihr Menschen täuscht, ihn täuschen zu können“? Deutschland war und ist sicherlich nicht ein Hiob, schlicht und gerade gottesfürchtig und das Böse meidend. Aber vor jenen anderen, „die Christus sagen und Kattun meinen“, vor jenen, die immer

die Freiheit im Munde geführt und sich mit dem Zarismus verbunden haben, die für die Menschlichkeit fechten wollten und sie in ihrer eigenen Geschichte so wenig befolgt, die in ihren Kriegen und ihrer Kolonialverwaltung so viel Greuel zu verzeichnen haben, die in ihren Reden das Wahre, Gute und Schöne preisen und vor dem Kriege wie in seinem Verlauf und jetzt bei seinem Abschluß all das verüben, dessen sie ihre Gegner bezichtigen, vor diesen braucht Deutschland nicht reuig an seine Brust zu schlagen und sein Sündenbekenntnis abzulegen. Es ist ja, wie die Erfahrung auch lehrt, nicht das Geringste damit für die Deutschen gewonnen. Freilich, wenn es wahr wäre, daß Deutschland die alleinige Schuld trifft, dann wäre ein offenes Bekenntnis eine sittliche Tat. Nur Verblendung aber kann das behaupten. Und so wird das Schuldbekenntnis nur benutzt, um die furchtbaren Bedingungen des Friedensvertrags, der in der Geschichte seines Gleichen sucht, zu begründen. Denn es sind ja Menschen, die hier zu Gericht sitzen, und Feinde und Richter in einer Person. Schon Hiob stellt der Gottheit gegenüber, die er in seiner Verzweiflung als seinen Feind betrachten zu müssen glaubt, fest: „Es ist ja zwischen uns kein Schiedsrichter da, der seine Hand legte auf uns beide". Und es ist doch die Gottheit, der die Rache fremd und die voller Erbarmen ist. In Gottes Hand wollte auch David fallen, aber nicht in die Hände der Menschen. Vor diesem Weltenrichter ein Bekenntnis der Schuld abzulegen, das hätte den rechten Sinn. Und daß das Schuldbewußtsein der höchsten Macht gegenüber nicht genügend zum Ausdruck kommt, mag man tadeln. Doch vor den kleinen Menschen, die sich seine Stellvertreter auf Erden dünken, und die alle, ein jeder in seiner Weise, zum mindesten befangen, wenn nicht schuldig sind, das ist keine sittliche Forderung.

Eine solche Auffassung ist nicht „Selbstgerechtigkeit" sondern Gerechtigkeit gegen sich selbst. Und diese ist eine eben so gewisse Forderung, wie die der Gerechtigkeit gegen den anderen. Das unterscheidet eben die jüdische Sittenlehre von den verstiegenen und in ihrem sogenannten Idealismus ab-

irrenden Sittenlehren, die andere Religionen und philosophische Systeme verkünden. Die Untersuchungen innerhalb der jüdischen Sittenlehre nahmen manchmal eine kasuistische Form an und sie lassen sich nicht mit dem Pathos vergleichen, das uns bei ihren Gegnern begegnet, wenn sie von Feindesliebe und von der Selbstopferung reden. Aber sie ruhen auf einer gesunden Grundlage, auf der Grundlage der Wahrheit. Und darum sind sie in Wahrheit gerecht, und im höchsten Sinne sittlich.

Ein Beispiel: Es kann einer nur sein eigenes Leben retten, wenn er auf Befehl einen anderen tötet. Und es wird entschieden: Du darfst nicht töten, um dich zu retten; denn die Frage könnte sich doch nur erheben auf Grund der religiösen Vorschrift, daß jedes menschliche und göttliche Gebot zurücktritt, wenn es nur auf Kosten des Lebens erfüllt werden kann. Da aber hier in jedem Falle ein Leben vernichtet wird, so ist die Frage: „Woran kannst du denn erkennen, daß dein Blut röter ist, vielleicht ist das Blut des anderen röter“ d. h. wer sagt dir, daß das Leben des anderen, das du um deiner Rettung willen vernichten willst, weniger wertvoll ist als das deine. Aber ebenso gilt auch das zweite: Es gehen zwei auf dem Wege und der eine hat einen Krug mit Wasser. Wenn beide davon trinken, müssen sie beide sterben, da das Wasser nicht für beide reicht; wenn aber nur einer davon trinkt, dann kann er noch rechtzeitig in eine bewohnte Gegend gelangen. Ben Patura lehrte: Besser ists, daß beide sterben und der eine nicht Zeuge werde des Todes seines Nächsten. Bis Rabbi Akiba (derselbe R. Akiba, der es aussprach: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ das ist ein Grundprinzip der Thora) — kam und lehrte: „Dein Bruder soll mit dir leben“ d. h. Dein Leben geht dem deines Nächsten vor. Denn auch hier muß ein Leben geopfert werden, und du bist ebenso berechtigt die Frage zu stellen: Woran erkennst, du, daß das Blut deines Nächsten röter ist als das deine?

Das klingt nicht so pathetisch, wie das, was wir von der anderen Seite von Nächstenliebe hören. Aber es ist gesund

und hat die Feuerprobe bestanden in der Jahrtausende alten Geschichte des Judentums. Es hat nicht die Opferfreudigkeit des einen Juden für den anderen untergraben, die wahre Solidarität ist nirgends so wie in diesem Volk zu finden.

„Hinter dem Gemäuer unserer asiatischen Sitte“, um mit Harden zu reden, wollen wir auch weiter verharren und die Menschen und die Völker nach dem Maßstabe werten, den unser Religionsgesetz uns anzulegen gebietet.

III.

Wilson in Wort und Tat.

Über den Charakter des Mannes, mit dessen Namen eine der bedeutendsten Epochen der Weltgeschichte für immer verknüpft sein wird, wollen wir uns jedes Urteils enthalten. Wir wissen nichts davon, und was die Freunde und Feinde berichten, das trügt, denn es steht in den Zeitungen, und die Zeitungen lügen wie gedruckt. Was wir aber wohl beurteilen können, das sind seine Reden und Erlasse, seine Botschaften offiziellen Gepräges und seine Taten, vor allem die letzte und entscheidende, seine Mitarbeit an dem Entwurf des Friedensvertrages von Versailles.

Wir haben früher einmal im Anfang des Krieges gegen ihn Stellung genommen, da er sich als den Propheten des gottgesegneten Volkes gab. Wir betrachteten dies Wort als eine Gotteslästerung. Denn ein Volk, das an den Waffenlieferungen soviel verdiente, konnte wohl für diese Handlungsweise Gründe der Rechtfertigung anführen aus den Gepflogenheiten der Völker, aus seinen wirtschaftlichen Bedürfnissen, aus seiner Zuneigung für die eine Partei und ihre Sache, es durfte aber nicht, mit dieser moralischen Schuld beladen, den hehrsten Namen für sich beanspruchen, mit dem die Religion den vollkommenen Mensch, das vollendete Volk schmückt.

Es kam der unbeschränkte U-Bootskrieg und Amerika trat in den Krieg ein. Wir konnten auch damals nicht finden, daß ein Mann, der in seinen Reden den Krieg so verabscheuenswert gefunden, nun durch seine Kriegserklärung sich mit seiner

Theorie so in Widerspruch setzen durfte. Ein Lebensinteresse seines Volkes war nicht berührt. Amerika wäre nicht verhungert und nicht verarmt, wenn es neutral geblieben. Und seine Ehre war nicht berührt, denn Deutschland erklärte doch, daß es nur in der Notwehr, in der Verzweiflung nach seinem vergeblichen Friedensangebot zu einem glücklichen Ende zu kommen, zu diesem letzten Mittel gegriffen. Wilson war gröblich in den Verhandlungen getäuscht worden? Ja, aber ein Krieg hat ja immer seine Ursache. Hier galt es, zu zeigen, daß ein großes Volk sich eben nicht um der üblichen Ursachen willen in den Krieg treiben läßt. Er konnte den schärfsten Protest gegen Deutschlands Vorgehen erheben, es mit den stärksten Worten brandmarken aber hinzufügen: Hier wird die Probe aufs Exempel gemacht: ein Krieg wird darum doch nicht begonnen, wie es bisher unter den Völkern üblich war, denn der Krieg ist das letzte Mittel, zu dem ein Volk nur in seiner Verzweiflung greifen darf. Der Kreuzzug für die Zivilisation und für die Menschlichkeit, das alles ist ja so fadenscheinig. Es ist keines der Völker in den Krieg eingetreten aus einem anderen Grund als weil es seine Existenz bedroht fühlte, oder sich einen Anteil an dem Raub sichern wollte. Und welches Verbrechen vom Standpunkt des italienischen Freundes, vom Standpunkt des „heiligen Egoismus“ das Blut der eigenen Bürger zu verspritzen, indem sie selbstlos für andere kämpfen.

Es folgten Wilsons Proklamationen: seine vierzehn Punkte vom 8. Januar 1918, die Mount-Vernon-Rede vom 4. Juli und die Rede in New-York vom 27. Sept. 1918. Es sind durchaus nicht Produkte höchster staatsmännischer Weisheit, man vermißt in ihnen durchaus den Funken des Genies, das wirklich neue Bahnen weist. Von der wirtschaftlichen Umwälzung, die sich in der sozialen Struktur der Menschheit vorbereitet, und die doch durch die Vorgänge in Rußland schon nahegelegt war, hat Wilson kaum ein Hauch verspürt. Er ist noch der Exponent einer völlig im alten Kapitalismus begründeten Auffassung von Leben und Gedeihen der Völker.

Und die vierzehn Punkte sind durchweg zugeschnitten auf die Bedürfnisse und Wünsche der mit ihm verbündeten Völker, sollen manchen von ihnen, die nur um des Landgewinnes in den Krieg eingetreten sind, ihre Raubgelüste befriedigen. Doch wir wollen durchaus unterstellen, daß es Wilson damit Ernst war, für die widerstreitenden Interessen der beiden Mächtegruppen einen Ausgleich zu suchen und daß sein letztes Ziel die Errichtung des Völkerbundes war, für den er aus dem edlen Bestreben, die Kriege in Zukunft unmöglich zu machen, mit Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit kämpfen wollte.

Was aus den 14 Punkten im Friedensentwurf von Versailles geworden, ist bekannt. Es ist das ja bis zum Überdruß hervorgehoben worden. Es genügt auf die Erklärung des Wortführers der Mitglieder der amerikanischen Friedensdelegation, die Wilson ihre Ämter zur Verfügung gestellt, hinzuweisen, in der es von Wilson heißt: „Ich habe zu den Millionen von Menschen gehört, die unbedingtes Vertrauen zu Ihren Führereigenschaften hatten und die glaubten, daß Sie nur einen Dauerfrieden, der auf selbstloser und unparteiischer Gerechtigkeit aufgebaut wäre, annehmen würden. Nun aber hat unsere Regierung eingewilligt, die leidenden Völker neuen Unterdrückungen, neuer Freiheitsberaubung und neuen Zerstückelungen auszuliefern. Ein neues kriegerisches Zeitalter ist eingeleitet. Ich habe jetzt das sichere Gefühl, daß ich im Dienste dieser Regierung in keinerlei Weise dazu beitragen könnte, eine Neuordnung in der Welt aufzurichten.“

Und eine bedeutende amerikanische Wochenschrift „Nation“, die früher in enger Beziehung zu Wilson stand, schreibt noch deutlicher: „Die Geschichte wird uns vielleicht einmal sagen, wie die Verantwortlichkeit für die Beschlüsse von Versailles unter die teilnehmenden Staatsmänner zu verteilen ist. Gewiß darf keiner, der an den Beratungen der Friedenskonferenz Anteil hatte, ohne Tadel ausgehen. Wir glauben aber nicht zu irren, daß die Geschichte der Hauptschuld Woodrow Wilson zuschreiben wird. Mehr als irgendeinem Manne, der je gelebt

hat, fiel Woodrow Wilson die Aufgabe zu, die Sehnsucht der Welt zu verwirklichen und ihre Huldigungen entgegenzunehmen. Die Zeit und die Gelegenheit waren gleicherweise günstig. Die Strömung der Auflehnung gegen alle Vorrechte, die Forderung nach der Abschaffung der Autokratie und nach deren Ersatz durch ein politisches und wirtschaftliches System, in dem das Volk tatsächlich herrschen soll, waren zu einem Entwicklungspunkte gediehen, an dem scheinbar nichts mehr nötig war, als eine kluge und anfeuernde Führung, um die größten Gewinne für das Wohlergehen der Menschheit zu sichern. Das Vertrauen, das die Welt Wilson schenkte, die Bitten, die in gutem Glauben an ihn gerichtet wurden, die hohen Erwartungen, mit denen man jedes seiner Worte entgegennahm, waren ebenso rührend in ihrer Einfachheit wie überwältigend in ihrer Masse. Woodrow Wilson war die Hoffnung der Demokratie, und die Furcht seiner Feinde war das Vertrauen seiner Freunde. Wie hat nun Präsident Wilson das Vertrauen gerechtfertigt, das ihm entgegengebracht wurde? Der ehemalige Abgott der Demokratie ist heute entthront und verdammt, seine rhetorischen Phrasen, diese zerfetzten und verwitterten Splitter von Gedanken, von denen man heute nicht mehr weiß, ob er selbst wirklich je an sie geglaubt hat, diese schwungvollen Redensarten werden nie wieder mit jenem hypnotischen Reiz in die Ohren gieriger Millionen tönen. Die Maske, die mit ethischen Vorschriften und politischer Philosophiererei verbrämt war, ist gefallen, und die Völker erblicken nicht einen treuen Freund, sondern einen anmaßenden Autokraten und opportunistischen „politician“ ..... Wie es auch immer gehe, die betrogenen und mißachteten Völker werden selbst die Führung in die Hand nehmen, denn nach der abschreckenden Erfahrung mit Woodrow Wilson und der Friedenskonferenz werden die Massen wohl keinem Führer mehr trauen. Das ist der Ausblick, den der moralische Zusammenbruch von Versailles der Welt eröffnet, das ist das verheißene Land, dem die Völker der Welt mit all ihrer Kraft entgegendrängen! Deutschland ist zermalmt, und die Autokratie sitzt auf dem Throne und würgt die Freiheit zu Tode.“

Mag Wilson sich auch manchem widersetzt und durch seine Mitarbeit noch Schlimmeres verhütet haben. Fest steht, daß wir in dem Ergebnis nichts anderes sehen, als das Resultat derselben Politik, die man bisher zwischen den Völkern getrieben. Lug und Trug — denn der Waffenstillstand wurde ja unter ausdrücklicher Beziehung auf die vierzehn Punkte geschlossen — in den Grundzügen und Lug und Trug in der Auslegung.

Es war eine schlechte Politik, wenn Wilson wirklich je die Absicht hatte, seiner Idee des Völkerbundes und eines Friedens der Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. Er hätte dafür sorgen müssen, daß Deutschland durch den Waffenstillstand nicht völlig wehrlos gemacht wird. Dann wäre Amerika das Zünglein an der Wage geblieben, es hätte seinen Forderungen immer Nachdruck verleihen können.

Aber er war und blieb immer der Feind, der ganz nach dem alten Muster zunächst den Feind vernichten wollte. An diesem elementaren Widersinn, daß der Ankläger und Prozeßgegner ein gerechter Richter sein könne, mußte seine Mission, wenn er sie je ernst genommen, scheitern.

Wiederum ist ein Idol gestürzt. Und mit diesem Idol auch die Hoffnung auf die Erfüllung eines Ideals. Auf die Erfüllung durch eine Menschheit, die in Worten sich zu den edelsten Regungen bekennt, aber nicht den Versuch macht, den Läuterungsprozeß an sich selbst und vor allem in den Einzelindividuen zu vollziehen. Wahrlich die Liebe, die die Völker und ihre politischen Führer verkündet haben, ist immer Lüge gewesen. Es gibt ein Midraschwort, das man immer apologetisch ängstlich umzudeuten gesucht hat, weil es von Israel so Großes und von den Völkern so Häßliches sagt: צדקה תרומם גוי וחסד לאמים חטאת Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, das ist Israel, und die Liebe der Völker das ist Sünde, das sind die anderen Völker[1]). Unter Israel ist hier, wie selbstverständlich, das Ideal-Israel gemeint, das den Geboten

[1]) Dem Wortsinn nach bedeutet חסד hier wie im Lev. 20, 17 Schande, Schmach; also: und eine Schmach für die Völker ist die Sünde.

seines Gottes folgt, das der Forderung der Gerechtigkeit, wie sie sein Gottesbegriff einschließt, wie sie seine Rechtssatzungen und Sittenlehren gebieten, nachkommt. Aber die Liebe der Völker ist Sünde. Auch ihre Ideale sind Sünde, denn sie sind Übertreibungen, die gleich von Anfang an dazu verurteilt sind, nie Wirklichkeit zu werden, die, niemals ernst genommen, immer den Schein statt des Seins vorspiegeln und dadurch, daß sie immer im Munde geführt, aber nie in die Tat umgesetzt werden, die Menschen dazu verführen, ihr ganzes Leben zu einer Scheinwelt zu gestalten, nicht nur zu reden, als ob man dem Ideal gerecht werde und die anderen zu täuschen, sondern auch sich selbst zu belügen, als habe man für die Gestaltung der Welt und für die Läuterung des eigenen Ich, für die Selbstvervollkommnung etwas erzielt, wenn man das Ideal feierlich verkündigt, auch wenn man nie einen Schritt getan, um nur einen kleinen Teil in das wirkliche Leben einzuführen.

Die Lüge, das ist die große Sünde unserer Zeit und daß das gewaltige Drama der Weltgeschichte, das wir erlebt, sie noch so wenig aus der Menschheit hat scheuchen können, das ist das schwerste Erlebnis aller derer, die gehofft, daß der Weltkrieg für die Erziehung der Völker ein Beträchtliches würde beitragen können.

Die Lüge herrscht bei den Führern, Lüge in der Masse, Lüge bei Freund und Feind. Bewußte Heuchelei oder Selbstbetrug. Und das alles verhüllt unter dem Namen Politik.

Ja, unsere Propheten, sie wußten wohl, weshalb sie so heftig gegen jede Politik gekämpft, denn sie ist die inkarnierte Lüge, nur schlimmer und vergiftender als diese ihre Schwester. Und man nehme unsere unübersehbare Talmud- und Midrasch- und rabbinische Literatur, man wird in diesem großen Sprechsaal, der alle Äußerungen, die gelegentlich gefallen, alles, was sich je unter den großen Männern begeben, getreu aufzeichnet, mancherlei finden, was an dem Maßstab der Vollkommenheit gemessen, vielleicht als menschliche Schwäche erscheint; aber wo ist in jenem gewaltigen Schrifttum, das uns von allem erzählt, nur ein Ansatz zu jenem System zu finden, das unsere Politiker mit

solcher Genialität ausgebildet, jenem System der Lüge, der Lüge in allen Variationen, der Lüge in der geschickten Gruppierung an sich nicht anzuzweifelnder Tatsachen, der Lüge durch Betonung vorgeschobener Gründe, der Lüge vor allem im Verschweigen, indem sie zum Leitmotiv ihres Lebens, jeder Handlung, jedes Wortes, jeder Miene, den an sich freilich berechtigten Satz nehmen: „Nicht alles was wahr ist, brauchst du zu sagen."

Ja, die Wahrheit wußte schon, weshalb sie nach dem bekannten Midrasch sich damals, als Gott mit seinem himmlischen Rate die geplante Erschaffung des Menschen erörterte, gegen sie mit der Begründung sträubte, „er würde durch und durch verlogen sein." Sie hat freilich die Opposition nach dem Midrasch sehr hart büßen müssen, sie wurde auf die Erde geschleudert und sollte dort eben im Kampf mit der Lüge im Menschen sich durchsetzen. Aber die „Kultur" von Jahrtausenden hat ihr noch nicht zum Siege verholfen. Ein tiefer Midrasch, tief auch in dem Gedanken, daß eben nicht die Leidenschaften der Unsittlichkeit, der Geldgier und der Ehrsucht den Menschen der Erschaffung unwert machen, sondern die Lüge. Und tief auch in dem Berichte, daß der andere Gegner der Erschaffung des Menschen, „der Friede" im Himmel blieb. Denn völlig aussichtslos ist es für ihn, sich durchzusetzen, solange noch die Lüge herrscht. Und alle eigennützigen und uneigennützigen Vorkämpfer des Völkerbundes am heutigen Tage sind Betrüger oder Betrogene, solange sie nicht an die Wurzel des Übels gehen, für sich selbst und für die anderen den Kampf aufzunehmen mit der Lüge.

Man hat in den Ereignissen unserer Tage die Vorzeichen der messianischen Erlösung gesehen. Der Messias wird kommen. Aber er kann nach der Meinung unserer Weisen unter zweierlei Formen der Umwandlung der Menschheit kommen. כלו זכאי או כלו חייב wenn die Menschheit sich in ihrer Gesamtheit gebessert oder wenn sie in ihrer Gesamtheit schuldig geworden. Es sieht nicht danach aus, als ob wir in einem Fortschritt nach der ersten Seite hin uns bewegen. Alles

spricht dafür, daß uns die zweite Alternative nicht erspart bleibt. Denn die Lüge hat mehr als je ihre Alleinherrschaft auf Erden angetreten.

Es gibt noch einen anderen Maßstab für den Fortschritt in der Menschheit. Das ist das Schicksal des jüdischen Volkes. Wir glaubten auch hier an einer Wende zu stehen. Wir wollen abwarten, wie weit sich die Hoffnungen erfüllen, die man für die Zukunft Palästinas gehegt. Wenn nicht alles trügt, so werden auch diese auf ein sehr bescheidenes Maß herabgestimmt werden müssen. Aber was will selbst ein großer Erfolg für Palästina besagen gegenüber dem Schicksal, das dem Judentum in der Diaspora droht, da eines seiner Hauptstämme auf Gnade und Ungnade seinem Todfeind ausgeliefert wird. Die Juden Polens werden auch diesen Feind bestehen und diesem Feind mag als dräuendes Wahrzeichen dienen, wie das russische Riesenreich zum großen Teil durch die Schuld in Trümmer ging, die es in der Behandlung seiner Juden auf sich geladen hat. Doch über wieviel Blut und Thränen führt dieser Weg! Und es ist ein geringer Trost, daß die ganze Menschheit zu einem langen Leidensweg verurteilt ist. Denn noch einmal: was wir erlebt, ist ein Vorspiel nur. Der Tag des großen Weltgerichts hat erst begonnen. Es werden alle, alle vor ihn geladen, auch alle die Menschheitsrichter, die „den Tag des Ewigen“ herbeisehnten und denen auch heute der erste Prophet, dessen Prophetien uns überliefert sind, die Worte entgegenschleudert: „Was wollt ihr mit dem Tage des Ewigen; er bedeutet Finsternis und nicht Licht.“ Und an dem Tage des Ewigen, der lange währen mag, werden sie alle gemessen werden mit der Richtschnur, die der wahre Weltenrichter anlegt. Ja, er steht noch immer da, der Ewige und in seiner Hand ist das Senkblei. Und er richtet sie alle, die Blutschuld auf sich geladen, um Länder zu gewinnen und Reichtümer zu raffen nach dem Donnerwort: מדה כנגד מדה Maß für Maß!

J. W.



Ein Gutachten.

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Bezüglich der Frage über das aktive und passive Wahlrecht der Frauen in Ihrer Gemeinde beehre ich mich, Ihnen mitzuteilen, daß m. E. nach den talmudisch-rabbinischen Bestimmungen den Frauen kein passives Wahlrecht eingeräumt werden darf. Das aktive Wahlrecht dagegen könnte den Frauen, sobald ein Beschluß der Gemeinde darüber zustande gekommen ist, zugebilligt werden.

Meine Gründe sind folgende:

1. Maimonides in H. Melachim 1, 5 entscheidet:

Man darf keine Frau als Königin einsetzen, denn es heißt (Deut. 17, 15): „Du sollst einen König über Dich setzen"; einen König und nicht eine Königin. Das Gleiche gilt von allen „Mesimoth" in Israel, für diese darf nur ein Mann bestellt werden.

2. „Mesimoth" ist die Mehrzahl von „Mesimah". Das Wort kommt auch im Talmud (Jebamoth 45b) vor und ist ein Verbal-Substantiv aus dem Deut. 17, 15 gebrauchten „sim" (setzen, stellen). Welche Bestallungen Maimonides unter „Mesimoth" versteht, hat er in dem vorhergehenden Absatz (l. c. 1, 4) erklärt, wo es heißt: „Nicht bloß zur Regierung (kann ein Fremder nicht befördert werden), sondern auch zu jeder Obrigkeit (Seraruth) in Israel, nicht zum Heerführer, nicht zum Obersten über 50, nicht zum Obersten über zehn, selbst nicht zum Vorgesetzten über den Wasser-Kanal, aus dem man Wasser den Feldern zuteilt; umsoweniger zum Richter oder zum Nasi. Alle diese dürfen nur Israeliten sein, denn so heißt es (Deut. l. c.) „„Aus der Mitte Deiner Brüder sollst Du über Dich einen König setzen""; („diese Wiederholung der Worte „„Tasim bis melech"" lehrt, daß alle Mesimoth, die Du einsetzest, nur aus der Mitte Deiner Brüder sein dürfen.")

Unter „Mesimoth" sind also allerlei Ämter, Militär-, Richter- und Verwaltungsämter verstanden.

3. Noch deutlicher sind die Bestimmungen in folgenden Stellen. Im Sifre Deut. 157 heißt es: „Du kannst über Dich nicht setzen einen fremden Mann“ (Deut. 17, 15); aus dieser Stelle folgt, daß man ihn (den Fremden) nicht zum Parnas (Vorsteher) über die Gemeinde einsetzen darf.“ In der Pesikta sutratha zu dieser Schriftstelle heißt es: „Einen Mann“ aber nicht eine Frau; daraus folgt, daß man keine Frau zur Parnasah (Vorsteherin) über die Gemeinde einsetzen darf.

4. Von welchen Ämtern die in No. 2 erwähnten „Mesimoth“ sprechen, ist auch aus folgender Stelle im Jeruschalmi (Kidduschin 4, 5) ersichtlich: „Setze über Dich einen König“; man könnte meinen, daß die Vorschriften nur vom König gelten; woher weiß ich, daß sie auch bezüglich der Schoterim des Volkes (nach den Erklärern: Richter über Geldangelegenheiten), der Almosen-Gabbaim (Einnehmer und Verteiler), der Gerichtsschreiber und Exekutoren gelten? Dies geht hervor aus der Stelle: „Einen aus der Mitte Deiner Brüder sollst Du über Dich als König setzen“; dies lehrt, daß jeder, den du über dich setzest, zu den Auserlesenen deiner Brüder gehören soll.

5. Auch im Talmud Baba bathra 8b wird das Almosenverteilen als eine richterliche Tätigkeit erklärt. Ebenso entscheidet der Schulchan aruch Jore dea 256, 3; und daß Frauen zur richterlichen Funktion nicht zuzulassen sind, wird im Schulchan aruch Choschen Mischpat 7, 4 gelehrt. Indessen ist es allgemeiner Brauch, daß in Frauen-Vereinen die Almosen-Verteilung von Frauen vorgenommen wird, was ja leicht begreiflich ist.

6. Die Erklärer wenden gegen die in No. 5 erwähnte Bestimmung ein, wie hiernach die Prophetin Deborah Richterin in Israel sein durfte. Die Antwort hierauf ergibt sich leicht aus dem Umstande, daß Deborah als eine Prophetin eine Ausnahme machte (vgl. Tosafoth Schebuoth 29b).

Merkwürdigerweise haben die Kommentatoren des Sifre die Regierung der Königin Salome Alexandra nicht beanstandet, die nach dem Talmud eine fromme Königin und

eine Schwester des Synhedrialpräsidenten Simon ben Schetach war (vgl. Berachoth 48a). Indessen erklärt sich alles durch die damaligen politischen Verhältnisse. Salome Alexandra wurde durch das Testament ihres Gatten, des Königs Alexander Jannai, zu seiner Nachfolgerin in der Regierung bestimmt (Josephus ant. 13, 16, 1). Alexander war ein Sadducäer, der die Pharisäer (die Gesetzeslehrer) verfolgte. Während seiner Regierung waren die pharisäischen Satzungen (die traditionellen Lehren) abgeschafft. Erst seine Gattin und Nachfolgerin setzte diese wieder in Kraft. Nach Josephus (ant. 13, 16, 2) „gab die Königin eigentlich nur den Namen für die Regierung her, während in Wirklichkeit die Pharisäer die Herrscher waren." Die Regierung Alexandras bedeutete also nichts weniger als die Wiederherstellung und Erhaltung des ganzen Thoragesetzes. Was Wunder nun, wenn damals ausnahmsweise eine Frau den Namen „Königin" führen durfte, zumal da ihre Einsetzung in diese Würde von Seiten ihres sadducäischen Gatten bewirkt worden war.

7. Gegen die Einräumung des aktiven Wahlrechtes an die Frauen lassen sich aus den Traditionsquellen m. E. keine Bedenken erheben. Da dies indessen gegen das alte Herkommen verstoßen würde, so sollte darüber erst die Zustimmung der Gemeinde, wie bei einer Statutenänderung, eingeholt werden.

Bemerkungen.

Zu Nr. 1.

Die Worte: מלך ולא מלכה des Maimonides können dem Sifre-Deut. 157 entnommen sein. Daß diese Bestimmung aber auf alle משימות ausgedehnt wird, steht nicht im Sifre. Maimonides könnte dies vielleicht aus dem Talmud Jebamot 45b und Kidduschin 76b gefolgert haben, wonach das Gebot מקרב אחיך von allen משימות gilt. Indessen ist diese Folgerung nicht berechtigt, da, wie Malbim mit Recht bemerkt, der Ausschluß des Fremden von allen Ämtern vom Sifre aus לתת עליך geschlossen wird, wo nicht bloß vom מלך gesprochen wird. In der Tat meint R. Jehuda Nagar im אהלי יהודה zum Sifre, daß Ramban bezüglich des Ausschlusses der Frauen aus allen andern Ämtern außer der Königswürde nicht mit Maimon. übereinstimmt. (Meines Erachtens ist dies allerdings nicht aus Rambans Worten bewiesen). Im ספר החנוך wird

auch nur gesagt, daß eine Frau nicht als Königin eingesetzt werden dürfe; von andern Ämtern spricht er da nicht, während er beim Fremden deutlich erklärt, daß er von allen Ämtern auszuschließen sei. — Um so mehr ist zu untersuchen, aus welcher Quelle Maimon. seine Entscheidung geschöpft hat. Ich vermute, daß ihm hier eine Mechilta als Quelle gedient hat. Vgl. weiter die Bem. zu 2 und 3.

Zu Nr. 2.

Als Quelle zu der hier angeführten Entscheidung Maim.'s kann auch Kidduschin 76b angegeben werden. „Der Vorgesetzte über den Wasser-Kanal“ könnte wohl der dort erwähnte ריש גרגותא sein. Es fällt aber doch auf, daß Maimonides noch die einzelnen שרי צבא aufzählt, was auch die Vermutung rechtfertigt, daß Maimonides den Din aus einer Mechilta geschöpft hat. Wenn also die hier in Nr. 1 und 2 angeführten Bestimmungen auch im Midrasch hagadol sich befinden (vgl. mein „Midrasch Tannaim“ S. 104), so hat dieser wahrscheinlich dieselben aus einer Mechilta und nicht aus Maimonides entnommen.

Zu Nr. 3.

Die Stelle in der פסיקתא זוטרתא lautet: לא תוכל לתת עליך איש נכרי זה לא תעשה איש ולא אשה מיכן שאין ממנין אשה פרנסה על הצבור. Da der Anfang des Satzes dem Sifre entnommen ist, so hat sicherlich der Verfasser der P. S. (R. Tobia) den andern Teil ebenfalls aus dem Sifre geschöpft. Es ist also im Sifre Deut. 157 zu lesen. איש נכרי מכאן אמרו אין ממנין פרנסה על הצבור. Die Abschreiber haben פרנסה in פרנס geändert, weil das Femininum von פרנס sonst nicht vorkommt. Der Derasch erklärt sich einfach. Das איש ist überflüssig; es will also sagen: „Setze nicht über dich einen fremden איש, sondern einen israelitischen איש, aber keine אשה“, und da hier nicht מלך steht, so ist auch ein weiblicher Parnas ausgeschlossen. Dies ist die allein richtige L A im Sifre; denn nach der uns vorliegenden L A muß man entweder אותו nach אין ממנין hinzufügen, oder eine andere Korrektur vornehmen (vgl. Malbim). Maimonides Entscheidung in Nr. 1 steht also auch im Sifre, so daß, wenn auch Ramban anderer Ansicht wäre, dennoch ohne jeden Zweifel wie Maimon. zu entscheiden ist.

Zu Nr. 4.

Der Ausdruck שוטרי רבים, der an dieser Jeruschalmi-Stelle (nach der Mischna das. 4, 5) vorkommt, wird von Raschi, Maimon. und den andern Erklärern als „Richter in דיני ממונות“ erklärt. Warum diese so genannt werden, dürfte uns vielleicht eine Talmud-Stelle in Jebamoth 86b erklären. Diese berichtet: Zuerst hatte man nur Lewiten als Schoterim angestellt, wie es heißt (2. Chron. 19, 11): Als Schoterim sind Lewiten vor euch; jetzt aber stellt man nur Schoterim aus Israel an, denn es heißt ושוטרי הרבים בראשיכם. Dazu bemerkt Raschi: Unter הרבים sind

„Israeliten“ (im Gegensatz zu Lewiten) verstanden, die mehr sind als die Lewiten. Allerdings bemerkt schon ערוך לנר, daß der angeführte Vers sich in der Bibel nicht findet (vgl. auch Mag. f. d. Wissenschaft des Judentums 1878 S. 37f.). Indessen muß dem Talmud eine solche Stelle in irgendeinem Schriftwerke vorgelegen haben (vgl. einen ähnlichen Fall in Erubin 2a). Nun schreibt Josephus (ant. 4, 8, 14): „In jeder Stadt sollen sieben Vorsteher sein, welche an Tugend und Eifer für die Gerechtigkeit hervorragen. Jeder ἀρχή (Obrigkeit) sollen zwei Diener (ὑπηρέται) aus dem Stamme der Lewiten zugeteilt werden“. Den sieben Vorstehern lag die Rechtsprechung ob. Diese waren keine Lewiten, während die (besoldeten) ὑπηρέται dem Stamme Lewi angehörten. Die ersteren mögen wohl aus dem von Raschi angegebenen Grunde שוטרי הרבים genannt worden sein, zum Unterschied von den Gerichts-Exekutoren (מכים ברצועה) die ebenfalls שוטרים hießen und Lewiten waren (Sifre Deut. 15). Letztere sind vielleicht die ὑπηρέται des Josephus.

Zu Nr. 5.

Vgl. noch Choschen Mischzat c. 37 Ende, wonach die טובי הקהל, welche für die Gemeinde tätig sind, den Richtern gleich geachtet werden.

Zu Nr. 6.

In dem sehr geschätzten Werke מנחת חנוך 497 wird die Ansicht ausgesprochen, daß die Bestimmung מלך ולא מלכה des Sifre sich nur auf die erste Einsetzung bezieht, daß aber eine Tochter als Thronerbin zur Regierung gelangen könnte.

Zu Nr. 7.

Die aktive Wahl kann nicht etwa mit עדות verglichen werden, denn dann müßten alle פסולי עדות vom aktiven Wahlrecht ausgeschlossen werden. Ja eine solche Ansicht könnte zu einem מכשול führen, daß man alle, die aktives Wahlrecht haben, für כשר לעדות erklären würde. Man könnte nur den Ausschluß der Frauen vom aktiven Wahlrecht durch das alte Herkommen (das man einem מנהג gleichstellen würde) begründen (vgl. ש״ע י״ד Anfang). Doch kann m. E. durch Beschluß der Gemeinde-Mitglieder den Frauen dieses Recht eingeräumt werden, ebenso wie es z. B. zulässig ist, den Nichtbesteuerten das Wahlrecht zuzubilligen selbst da, wo nach einem alten Herkommen nur Steuerzahler wählen durften.



Zeitbestimmungen in der biblisch-talmudischen Gesetzgebung.

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

In der bürgerlichen Gesetzgebung knüpfen sich häufig Rechtsfolgen an Termine und Fristen. Es wird z. B. für die Beseitigung eines gefahrbringenden Gegenstandes eine Frist von acht Tagen gegeben, für die Leistung einer Zahlung ist als Termin ein bestimmes Monatsdatum vereinbart. Hierbei ist es von Wichtigkeit zu wissen, wie die einzelnen Zeitabschnitte (Tag, Monat, Jahr) gerechnet werden. In der biblisch-talmudischen Gesetzgebung handelt es sich dabei nicht bloß um rechtliche Fragen, auch für zahlreiche rein religiöse Bestimmungen ist die Klarstellung der Berechnung bei den verschiedenen Zeitteilen von Bedeutung.

Die Grundlage der Zeitberechnung bildet der Kalender. Das jüdische Jahr ist bekanntlich ein Mondjahr, die Monate sind Mondmonate zu 29 oder 30 Tagen, und der Ausgleich mit dem Sonnenjahr geschieht durch die nach bestimmten Regeln erfolgende Einschaltung eines zweiten Adar.

Als die kleinste Einheit ist im allgemeinen der T a g zu betrachten. Nur in Ausnahmefällen wird auch nach Stunden gerechnet, worüber weiter noch zu reden sein wird. Der Tag beginnt mit der vorhergehenden Nacht; eine Ausnahme bilden nur die Fristen, die für den Genuß der Opfer festgesetzt sind[1]). Wenn es z. B. heißt, daß das Fleisch des Sühnopfers nur an dem Tage, an dem es geschlachtet wurde, gegessen werden darf, so ist die darauffolgende Nacht mitinbegriffen. Als das Ende des Tages gilt das Sichtbarwerden der Sterne, nach anderer Ansicht schon der Zeitpunkt des Sonnenuntergangs (שקיעת החמה.) Die Zeit der Dämmerung (בין השמשות) gilt als zweifelhaft, was in verschiedener Beziehung von Be-

[1]) Vgl. übrigens die eigentümliche Bemerkung in שו״ת שואל ומשיב מהדורא רביעית חלק ג׳ סי׳ ר״א, wonach vor der sinaitischen Gesetzgebung der Tag von Mitternacht zu Mitternacht gerechnet wurde.

deutung ist. So werden z. B. für ein Kind, das zu dieser Zeit geboren ist, die acht Tage bis zur Beschneidung erst vom folgenden Tage an gerechnet; ist dieser Tag aber ein Sabbat, so muß die Beschneidung wegen der möglichen Sabbatentweihung noch um einen weiteren Tag verschoben werden. — Für manche Verhältnisse wird ein angefangener Tag als voll gerechnet (מקצת היום ככולו), so bei den Trauertagen und beim Nasir.

Von den zwei Neumondstagen zählt bekanntlich der erste als der 30. des vorhergehenden Monats, der zweite als der erste des folgenden Monats. Im gewöhnlichen Leben wird jedoch auch der erste als Neumond des folgenden Monats bezeichnet, und deshalb wird er in Bezug auf Gelübde und auch bei urkundlichen Verpflichtungen zum folgenden Monat gerechnet[1]). Hat also jemand in der Mitte eines Monats für die Dauer des laufenden Monats eine Entsagung auf sich genommen, so gilt sein Gelübde für den Neumond des nächsten Monats nicht mehr, auch wenn dieser zwei Tage umfaßt. — Hat er dagegen das Gelübde für die Dauer „eines Monats" getan, so gilt es bis zum gleichen Datum und bis zur gleichen Stunde des folgenden Monats.

Bei der Frist eines Jahres kann das laufende Jahr gemeint sein (bis zum 1. Tischri) oder auch ein volles Jahr; und auch im letzteren Falle sind wieder verschiedene Auffassungen möglich: ob nämlich bis zum entsprechenden Datum des folgenden Jahres oder a momento ad momentum מעת לעת[2]). Die letztere Bestimmung gilt besonders bei den Jahren der Opfertiere und beim Verkauf eines Hauses in einer mit Mauern umgebenen Stadt. Ein Lamm gilt als jährig (בן שנה) bis zum

[1]) S. Ran Nedarim 60 b, Jore Dea 220, 4 Choschen Mischpat 43, 28. Die Datierung von Urkunden geschieht in der genauen Form „Am Neumondstage, das ist der 30. des Monats"; s. Orach Chajim 427.

[2]) In einzelnen Fällen wird das Jahr als voll gerechnet, wenn 30 Tage davon verflossen sind, s. z. B. Maimonides, H. Maaser scheni § 9,8 und über diese Fragen überhaupt Mischne lamelech zu H. Jschuth § 2, 21.

Augenblick seiner Geburtsstunde an dem entsprechenden Tage des folgenden Jahres; und ein Haus in einer Festungsstadt kann von dem Eigentümer eingelöst werden, bis ein volles Jahr vom Augenblick des Verkaufs an verflossen ist. (S. III. B. M. 25, 29 ff.). Bei der Berechnung des Lebensalters eines Menschen wird nach der von den meisten Autoritäten vertretenen Ansicht nicht a momento ad momentum gerechnet, das Jahr gilt vielmehr mit dem Beginn des Geburtstages als vollendet. Ein Knabe wird בר מצוה, wenn sein 13. Geburtstag begonnen hat, auch wenn er erst in der Mitte des Tages geboren wurde. (Das im Talmud häufig hinzugefügte ויום אחד, z. B. י"ג שנה ויום אחד, bedeutet nur, daß auch das letzte Jahr vollendet sein muß)[1].

Der Tag der Geburt wird also bei der Berechnung des Alters mitgezählt. Dies ist auch nach deutschem Recht der Fall, bildet aber hier eine Ausnahme; denn im allgemeinen gilt die Regel, daß der Tag, auf den ein Ereignis fällt, bei der Berechnung weggelassen wird. Nach talmudischem Recht kann es als Regel betrachtet werden ihn mitzuzählen[2]. So ist z. B. ein Darlehen, bei dem ein Termin für die Rückzahlung nicht vereinbart wurde, nach 30 Tagen zurückzuzahlen, wobei der Tag, an dem das Darlehen gewährt wurde, miteingerechnet wird. Auch bei Urkunden über einen Verkauf oder über eine Schenkung ist das in der Urkunde genannte Datum dafür maßgebend, wann die Veräußerung stattgefunden hat. In Jerusalem pflegte man auch die Stunde des Verkaufs anzugeben[3]. Bei Schuldurkunden, bei denen die Liegenschaften des Schuldners für die Schuld haften, und ein nach der Darlehensaufnahme verkauftes Feld der Wegnahme durch den Gläubiger unterliegt, beginnt die Beweiskraft der Urkunde erst mit dem Datum des folgenden Tages[4]. Denn da aus der Urkunde nicht ersichtlich ist, ob das Darlehen morgens oder abends

---

[1]) S. Orach Chajim 53, 10 und die Kommentatoren daselbst.

[2]) S. jedoch Jebamoth 43a (חוץ מיום שנולד בו וחוץ מיום שנתארסה בו).

[3]) Ketuboth 93b.

[4]) Tosaphot Ketuboth 94a.

gegeben wurde, so wäre es ja möglich, daß der Verkauf vorher stattgefunden hätte.

Für Fristen, die in Urkunden angegeben werden, gilt die schon früher berührte Regel, daß nach denselben Bestimmungen zu verfahren ist wie bei Gelübden; denn hier wie dort ist die im Volke übliche Auffassung maßgebend. Es bedeutet also z. B. „dieses Jahr" das laufende Jahr bis zum 1. Tischri; „ein Jahr" dagegen bedeutet ein volles Jahr (מעת לעת)[1]. Wird als Endtermin ein Zeitpunkt angegeben, der nicht feststeht, z. B. „bis zur Ernte", so ist der Beginn der Ernte an dem betreffenden Orte gemeint[2]).

Nach dem deutchen bürgerlichen Recht tritt bei einer Verpflichtung, deren Datum auf einen Feiertag fällt, der nächstfolgende Werktag an dessen Stelle. Nach jüdischem Recht wird die Unmöglichkeit, z. B. eine Zahlung am Sabbat zu leisten, als Zwangslage אונס zu betrachten sein, die den Schuldner ohne weiteres von seiner Verpflichtung entbindet[3]). Denn der Nachweis, das ein äußeres Hindernis die Erfüllung einer Verpflichtung unmöglich gemacht habe, genügt jederzeit, um den Schuldner vor den nachteiligen Rechtsfolgen zu schützen[4]). (אונס רחמנא פטריה) Der Erlaß eines Moratoriums wäre deshalb nach jüdischen Rechtsbegriffen unnötig. — Eine Ausnahme bildet der Fall, wenn jemand seinem Gläubiger eidlich versprochen hat, ihm bis zu einem bestimmten Tage zu bezahlen, und dieser Tag auf einen Sabbat fällt; hier muß die Zahlung geleistet, oder es muß am Sabbat ein Pfand im Wert der geschuldeten Summe hinterlegt werden[5]).

Eine besondere Stellung nimmt bei den Zeitbestimmungen der Schaltmonat, der 2. Adar, ein. Die einfache Bezeichnung

---

[1]) Jore Dea 220, 7.

[2]) Ebendas. 12.

[3]) Man vergleiche Ketuboth 2b, wo auch eine rabbinische Anordnung als ein Grund zur Entbindung von einer Verpflichtung angesehen wird. (אניס בתקנתא דתקינו ליה רבנן).

[4]) Choschen Mischpat 21 und die Kommentatoren das.

[5]) Das. 73,7.

„Adar“ ist stets auf den ersten Adar zu beziehen; ist der zweite gemeint, so ist Adar scheni zu schreiben. Doch soll nach manchen Autoritäten der Genauigkeit halber in Urkunden auch bei dem ersten Adar das Wort rischon hinzugefügt werden[1]). Hat jemand eine Verpflichtung für ein Jahr übernommen, so ist der Schaltmonat mitinbegriffen. Ein Gelübde „bis zum Neumond des Adar“ gilt bis zum Neumond des 1. Adar; ein Gelübde „bis zum Ende des Adar“ gilt bis zum Ende des 2. Adar[2]). Zur Zeit, als der Schaltmonat durch Beschluß des Synhedrion festgesetzt wurde, ergaben sich daraus noch besondere Rechtstolgen. Hat jemand ein Haus „auf ein Jahr“ zu einem bestimmten Preis gemietet, und es wurde später die Einsetzung eines Schaltmonats beschlossen, so gilt die Vermietung auch für den 2. Adar. Ist der Vertrag dagegen „für zwölf Monate“ eingegangen worden, so muß für den Schaltmonat besondere Zahlung geleistet werden[3]).

Ein Knabe, der in einem Gemeinjahr im Adar geboren ist, wird, falls sein 13. Jahr ein Schaltjahr ist, erst im 2. Adar bar mizwa; ist er dagegen in einem Schaltjahr im 1. Adar geboren, und das 13. Jahr ist ebenfalls ein Schaltjahr, so wird er schon im 1. Adar bar mizwa.

Es gibt auf diesem Gebiet selbstverständlich noch eine Fülle von Problemen; hier handelte es sich nur darum, einen allgemeinen Überblick über die Grundsätze zu geben.

Zur Würdigung einer talmudischen Schriftauslegung.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz, Hindenburg O.-S.

An Ex. 31, 14 ושמרתם את השבת כי קדש הוא לכם מחלליה מות יומת knüpft die Halacha (Joma 85 b, Mechilta z. St.) die

[1]) Orach Chajim 427 u. d. Kommentatoren das.

[2]) Jore Dea 220,8; das. auch eine abweichende Ansicht von Maimonides.

[3]) Choschen Mischpat 312, 15.

Auslegung: היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה „Er (der Sabbat) ist in eure Hand gegeben, aber nicht ihr seid in seine Hand gegeben.“ Dieser Satz bezieht sich auf den Fall der Lebensgefahr und eruiert gleich anderen ähnlichen Deraschot aus der Schrift die Bestimmung, daß zur Rettung eines Menschenlebens der Sabbat entweiht werden dürfe. Die Auslegung ist auch in das „Neue Testament“ übergegangen, wo sie lautet: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Sie wird dort in dem erweiterten Sinne angewandt, daß nicht nur bei Lebensgefahr, sondern auch in Fällen minderer Notlage der Mensch der Herr des Sabbats sei. Und man hat sich auch später in reformerischen Schriften oft auf unsere Auslegung berufen, um daraus ähnliche Folgerungen zu ziehen.

Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Berufung auf den Talmud für solche Zwecke völlig unberechtigt ist, da keine Meinungsverschiedenheit darüber herrschen kann, in welchem Sinne unsere talmudischen Weisen den Satz auffassen und anwenden. Jede Erweiterung seines Sinnes über den Fall der Lebensgefahr hinaus tritt in Gegensatz zum Talmud, wo die Bedeutung eine fest umgrenzte ist, wo die Auslegung einen Schriftbeweis für eine vorangegangene bestimmte Halacha, aber nicht darüber hinaus eine Formel darstellt, aus der andere Folgerungen zu ziehen wären als die, welche der Autor, der die Formel geprägt hat, mit ihr verbindet.

Zugegeben muß allerdings werden, daß die Formel, losgelöst aus ihrem Zusammenhang und als ein selbständiger Satz betrachtet, mehr sagt als das, was sie beweisen will, daß ihre Konsequenz, rein logisch betrachtet, die wäre, daß der Mensch in jedem Falle „der Herr des Sabbats“ sei. Und es entsteht nun die Frage, mit welchem Recht die talmudische Auslegung dem Gesetz eine Begründung geben konnte, die mehr beweist als sie beweisen dürfte, deren Konsequenzen nicht aufrechterhalten werden, eine Methode, die ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat in dem Ausspruch: כשם שקבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה (Pesachim 22b).

Die Antwort darauf ist folgende: Das Recht der mündlichen Lehre, von dieser Methode Gebrauch zu machen, gründet sich auf deren Übereinstimmung mit der schriftlichen Lehre. Die heilige Schrift selber wendet diese Methode an und hält es für richtig, einer speziellen Vorschrift zuweilen eine Begründung zu geben, die, wenn sie folgerichtig durchgeführt würde, eine Konsequenz hätte, die nicht im Sinne der Schrift wäre.

Zwei Beispiele sollen uns das beweisen: Ex. 21, 20 f.: „Wenn jemand seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stock schlägt, so daß er ihm unter der Hand stirbt, so soll er (mit dem Tode) bestraft werden. Wenn er dagegen einen oder zwei Tage leben bleibt, so soll er nicht bestraft werden כי כספו הוא, denn er ist sein Eigentum.“ Es wird also die Bestimmung, daß der Schläger im zweiten Falle von der Strafe frei bleibt, damit begründet, daß der Knecht sein Eigentum sei. Die Begründung, daß durch das Eigentumsverhältnis die normale Strafe aufgehoben wird, müßte logisch zur Folge haben, daß der Schläger auch im ersten Fall frei bliebe. Die Tora läßt aber dort den Umstand כי כספו הוא unberücksichtigt und schränkt dessen Konsequenz auf den zweiten Fall ein. In gleicher Weise wendet der Talmud seine Formel „der Sabbat ist in eure Hand gegeben, aber nicht ihr seid in seine Hand gegeben“ nur auf den Fall der Lebensgefahr an und läßt eine Erweiterung auf andere Notfälle nicht gelten.

Ein zweites Beispiel bietet Maleachi 2, 10: „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns alle geschaffen?“, ein Satz, über den schon viel geschrieben wurde, und der auch im Jeschurun (I S. 215) von Stein-Schweinfurt in einem interessanten Aufsatz „Bedeutungswechsel von Bibelversen“ behandelt wurde. Der Prophet ermahnt in seiner Rede die Israeliten zu brüderlichem Verhalten gegeneinander und geißelt die Verbindung mit heidnischen Frauen und die damit in Zusammenhang stehende leichtfertige Auflösung der Ehe mit Israelitinnen. Er stellt den zitierten Satz an die Spitze seiner Mahnungen und gibt mit ihm eine Begründung dafür, warum

das gerügte Vergehen besonders strafwürdig sei. Alle Israeliten seien Brüder und dürften daher nicht treulos gegeneinander handeln. Im Grunde genommen beweist aber der Satz mehr als er beweisen soll. Da Gott nicht nur die Israeliten, sondern auch die Heiden geschaffen hat, so könnte vom logischen Standpunkt aus die Begründung: „Haben wir nicht alle einen Vater, hat nicht ein Gott uns alle geschaffen?“ als für die in Frage stehende Rüge sachlich nicht passend bezeichnet werden. Aber der Prophet hat hier nur die Treulosigkeit der Israeliten gegeneinander im Auge. Diese will er durch den Hinweis auf den gemeinsamen Vater und Schöpfer bekämpfen. Daß die Konsequenz dieses Gedankens erweitert und auch auf Heiden ausgedehnt werden könnte, daß kümmert ihn nicht. Seine Begründung zielt lediglich auf das ab, was er im Sinne hat. Andere Konsequenzen lehnt er ab und weist sie zurück. Auch dieses Beispiel bietet eine Analogie für die Art der in Rede stehenden talmudischen Auslegung des Sabbatgesetzes.



Mischna Sabim V, 12 historisch begründet.

Von Prof. A. Sulzbach.

In Mischna Sabbat I, 4 wird von einem Besuch von Schammaiten und Hilleliten bei Chananja ben Chiskia ben Garon berichtet, bei welcher Gelegenheit 18 Verordnungen nach der Schammaitischen Majorität entschieden und festgesetzt wurden. Eine dieser Verordnungen bestimmte, daß ein levitisch Reiner, der im geschöpften Wasser gebadet oder über dessen Körper drei Log geschöpften Wassers gegossen wurden, die Reinheit eingebüßt habe, und um sie wieder zu erlangen ein gesetzmäßig hergestelltes Tauchbad zu nehmen habe[1]). (Vgl.

[1]) Ob das Wannenbad nur dann verunreinigend wirkte, wenn man es nach einem an demselben Tage vollzogenem Tauchbade genommen, oder bei jedem, der sich im Zustande levitischer Reinheit befand, gleich gültig, ob er an diesem Tage ein Tauchbad genommen hatte oder nicht, darüber sind Rambam (הל' אבות הטומאה IX, 1) und ר"ש zu Misch. Mikwaoth III, 4 verschiedener Meinung; letzterer unterscheidet zwischen beiden Kategorien, ersterer nicht.

Mischna Sabim V, 12). Die auf den ersten Eindruck wunderlich erscheinende Verordnung, daß ein nach dem Reinigungsbad, bzw. bei bestehender Reinheit, aus reinem Wasser hergestelltes Wannenbad oder ein vorgenommener Überguß Unreinheit bewirken sollte, wird durch die Diskussion im Talmud (das. 14a) hinlänglich begründet. Sehr oft war das Reinigungsbad, sobald man keine Quelle oder keinen Flußlauf dafür hatte, das nicht durch geschöpftes Wasser hergestellt sein durfte, nichts anderes als ein Tümpel, in dem sich Regen- Grund- oder Quellenwasser angesammelt hatte; dieses Wasser wurde, da in dem wasserarmen Lande und besonders in der Sommerzeit eine Erneuerung lange Zeit hindurch nicht stattfinden konnte, unsauber, so daß man zur Abspülung hinterher ein Wannenbad nahm oder einen Überguß mit reinem Wasser vornahm. Mit der Zeit aber gab man der falschen Ansicht Raum, als ob nicht das Tauchbad mit dem unreinen Wasser die rituelle Reinigung, sondern das reine Wasser des Wannenbades oder des Übergusses die Reinigung bewirke, so daß also zu befürchten war, daß das Tauchbad mit der Zeit außer Gebrauch kommen werde, darum erließ man die Verordnung, daß Wannenbad oder Überguß rituelle Unreinheit nach sich ziehen solle. Nun ist zu bemerken, daß diese Verordnung in erster Linie diejenigen berührte, die in strenger Frömmigkeit das ganze Jahr hindurch sich der peinlichsten levitischen Reinheit und Absonderung beflissen, die ihre gewöhnlichen Mahlzeiten so hielten, als genössen sie Opferfleisch oder Priesterabgaben, denn für andere Verhältnisse, wie eheliche Reinheitserfordernis war die Anordnung nicht getroffen, die Reinheit nach genommenem Tauchbad war hier durch ein nachheriges Wannenbad nicht tangiert. Da muß es doch sehr auffallend erscheinen, daß man den streng frommen Chaberim gegenüber, bei denen doch gewissenhafte Ausübung der Reinheitsgesetze und wohl auch ein kleines Maß von Kenntnis dieser Gesetze erwarten durfte, eine solche einschneidende Verordnung zu erlassen sich genötigt sah. Es mußten Vorgänge sich ereignet haben, die zu solcher Maßnahme zwangen; vielleicht wird das Folgende zu einer Aufklärung beitragen.

In der von D. E. Preuschen herausgegebenen „Zeitschr. für die neutestam. Wissenschaft 9. Jahrg. 1908 veröffentlichte dieser ein Oxyrhynchos-Fragment[1]) das von einer angeblichen Begegnung Jesus mit einem Hohenpriester im Tempel erzählt, wobei sich ein Gespräch entspann, aus dem wir folgendes auszugsweise hier wiedergeben.

Der Priester wirft Jesus vor, daß er mit bestaubten Füßen und unrein das Heiligtum betreten und dem Verbote die heiligen Geräte anzuschauen, zuwiderhandle.

„Du also, spricht jener, der du hier im Tempel bist, bist rein?"

„Ich bin rein, antwortet der Priester, denn ich habe mich in dem Davidsbecken gewaschen usw."

„Der Heiland antwortet: Wehe, ihr Blinden, die ihr nicht seht! Du hast dich in diesem Leitungswasser gebadet, in der Tag und Nacht Schweine und Hunde hineingeworfen werden (oder hineinfallen, Anm. des Herausgebers), du hast deine äußere Haut abgeputzt und weiß gewaschen, was auch die Dirnen und die Flötenspieler tun, die sich salben usw." „Ich aber und meine Jünger haben uns gebadet in den lebendigen Wassern, die von Jerusalem ausgehen".

Dieses hochinteressante 8, 8 und 7, 4 cm große Pergamentblättchen ist sehr bedeutungsvoll für die Lösung unserer Frage und heißt uns die Notwendigkeit der genannten Verordnung erkennen. Der Herausgeber nimmt das 4.—5. Jahrh. für dessen Alter in Anspruch; der Inhalt muß aber bedeutend älter sein. Der Verf. kennt noch manches aus den Vorgängen und von den Einrichtungen im Tempel, aber nicht aus eigener Anschauung, sondern nur vom Hörensagen, denn er mischt Wahres

---

[1]) In der Nähe von Oxyrchynchos, einem kleinen 200 km südlich von Kairo am Rande der lybischen Wüste gelegenen Orte werden von den Engländern Bernh. Grenfeld und Arthur Hund Ausgrabungen vorgenommen, die große Schätze alter Literatur, griechischer, römischer, orientalischer zutage gefördert haben, die jetzt unter dem Titel Papyri Oxyrhynchos in aufeinander Folgereihe erscheinen. Zu diesen Funden gehört auch das vorliegende Fragment.

mit Falschem, aber jedenfalls hat er zu einer Zeit gelebt, wo man in den von dem Judentum sich immer mehr entfremdenden Kreisen noch eine dunkele Tradition vom Heiligtum und seinen Einrichtungen hatten. Allein die Reinheitsgesetze wurden zur Zeit des Verfassers von den Judenchristen noch gehalten. Der vorliegende griechische Text ist nur eine Übersetzung, wahrscheinlich aus dem Aramäischen, wie wir sehen werden; hält es ja auch der Herausgeber für möglich, daß das vorliegende Stück einer Quelle, aus der das Ev. Matthäi geschöpft habe, angehöre, demnach können wir für diese Schrift ganz gut die Zeit der Anfänge des Christentums datieren und einen Judenchristen als den Verfasser annehmen.

Bald nachdem dieses Fragment erschienen war, machte ich in einer Zusendung an die genannte Zeitschrift (S. 175f.) auf einige Verstöße aufmerksam, wie daß der Verf. einen nicht existierenden Davidsteich an die Stelle des Kijor, dem sogenannten „Meer Salomos“, oder des in der Tempelhalle befindlichen Tauchbades setzt, daß er von einem bestehenden Verbot des Anschauens der heiligen Geräte spricht, das niemals existiert hat, wahrscheinlich verwechselt mit einer für die im Allerheiligsten beschäftigten Arbeiter erlassenen Verordnung, die das Anschauen der heiligen Lade verhüten sollte (Mischna Midoth IV, 5) usw. Man sieht überall Mißverständnis. In einer späteren sehr lesenswerten größeren Abhandlung (Zeitschrift S. 204ff.) unterwirft Ludwig Blau das Fragment unter Vergleichung mit den talmudischen Quellen einer gründlichen Kritik. Mir kam es damals darauf an, einen sinnentstellenden Fehler seitens des griechischen Übersetzers des Fragments nachzuweisen. Dem Hohenpriester, der sich hier rein erklärt, wird entgegengehalten, er habe sich in einem Leitungswasser gebadet, in das „Hunde und Schweine“ hineingeworfen werden, das also doch keine Reinigung bewirken könne. Das ist nun aber das Unglaublichste, was auf dem Gebiete der Übersetzungskunst geleistet werden kann! Als ob Hunde und Schweine so kleine Lebewesen wären, deren man sich durch hineinwerfen in einen Wasserlauf so entledigen kann, daß sie weggeschwemmt

würden. Denn von einem dünnen Wasserlauf kann ja hier nur die Rede sein, da Jesus den Fluß doch als Reinigungsbad, den er selbst für seine Reinigung benutzt habe, anerkennt. Also sollen die Tiere in diesen Wasserläufen verfaulen und sie verpesten! Solches Verfahren sollte man in dem wasserarmen Palästina geübt haben! Nun kommt noch dazu, daß zur Zeit des Tempelbestandes keine Schweinezucht in Palästina, sicherlich nicht in der Nähe Jerusalems existierte, die seit dem Bruderkriege zwischen Hyrkan und Aristobul (66 v.), wegen der Verhöhnung, mit der die Belagerer die Belagerten beleidigten, unter Bannandrohung verboten war (Sota 49b). Der Herausgeber scheint auch an dieser Stelle Anstoß genommen zu haben und bemerkt zu der griech. Übersetzung „hineingeworfen" in Parenthese „oder hineingefallen", das könnte auch bei Flüssen passieren. Aber die ganze Übersetzung beruht nur auf Unkenntnis der aramäischen Textesworte; dort war jedenfalls zu lesen חיזרי וכלבית d. h. Schilf oder Dorngestrüpp und Kilboth, (eine Art kleiner Fische, vgl. Ab. Sara 40a), Beweise für den sumpfigen Bestand des Wassers, daraus hat nun der Übersetzer חזרי וכלבים gemacht und es zu der Groteske gebracht, daß man Hunde und Schweine in die Wasserläufe geworfen[1]). Was nun der Wasserlauf betrifft, so scheint hier auch der Übersetzer den Text nicht verstanden zu haben. Die Räumlichkeiten, in denen sich die Tauchbäder mit dem stehenden Wasser befanden, werden oft als מערות, Höhlen, bezeichnet (vgl. z. B. Mischna Mikwaoth IV, 4 und viele andere Stellen) daher das Wasser מי מערה; einmal finden wir die Bezeichnung מגירה (Tosephta Mikwaoth I, 4), מעשה במגורה של דיסקום was wohl auf dem dialektischen Unterschied in der

[1]) Ein ähnlicher Übersetzungsfehler bietet uns das in dem Evangelium gebrauchte Bild von den Perlen vor die Säue werfen. Hier ist auch חזרי mit חזירי verwechselt worden. Es ist dies das an manchen Talmudstellen gebrauchte Wort שקיל טיבותך ושדי אחזרי. „Nimm dein Gutes oder deine Schätze und wirf sie in die Dornen". Es soll sagen: Du kommst zu spät, dein Rat ist durch die Zeit überholt, oder: ich bedarf deines Rates nicht mehr, den hat mir schon ein anderer gegeben.

Aussprache des ע beruht, das verschiedenartlich noch heute ausgesprochen wird. (Man vgl. die Mitteilungen Saphirs, אבן ספיר, über seine Reise in Arabien). Der Verf. des Fragments hat wahrscheinlich מגורה geschrieben, und der Übersetzer hat daraus, das Wort von גרר, fließen, wie נגררין דרך טפה (Nidda 55b), oder שוחטין מן הנגררין Beza 24b ableitend, Leitungswasser daraus gemacht, während wir hier nichts anderes als die מי מערה der Mischna vor uns haben, die zeitweise abgestanden und der Tummelplatz kleiner Fische und einer Nährstätte für Pflanzengeschlinge waren. Wir sehen hieraus, daß dem judenchristlichen Verf. die Verordnungen über die Reinheitsgesetze wohl bekannt waren — da sie für die Judenchristen noch in Geltung und Übung waren. Darauf deutet auch der Umstand hin, daß der Verf. Jesus, der hier den judenchristlichen Standpunkt vertritt, die Worte in den Mund legt, er sei rein, denn er habe in den „lebendigen Wassern“ gebadet[1]).

So dürften wir wohl in dem kurzen Fragment, das nur einen kleinen Ausschnitt aus einer größeren Schrift aus den Anfängen des Christentums bildet, den Schlüssel für die zu Anfang unserer Abhandlung angegebene Verordnung über die Wirkung des Wannenbades nach dem Tauchbad gefunden haben. Man setzte von judenchristlicher hervorragender Seite den Wert des Tauchbades der Höhlengruben herab, ja man verhöhnte deretwegen die, die es benutzten, man brachte gegen es Argumente vor, die dem Unwissenden, und solche gab es auch unter den Chaberim, überzeugend scheinen konnten, und so sahen sich denn die höchsten Behörden genötigt zu der Bestimmung, daß jedes Bad nach dem genommenen Tauchbade, wie auch jede Abspülung eine verunreinigende Wirkung zur Folge haben sollte. Und wenn auch diese Bestimmung nur diejenigen angeht, die ihre profanen Mahlzeiten in derselben weihenden Reinheit

[1]) Man konnte also zur Abfassungszeit des Fragments noch den Unterschied der מים חיים, die eine höhere Stufe einnehmen und als fließende Wasser die טהרה bewirken, und den Höhlenwassern, die nur באשבורן die Reinheit herbeiführen.

genießen wie Priesterhebe und dgl., und sich nicht auf das Reinheitsgesetz in der Ehe bezog, so mochte das wohl ausreichen.

Die späteren Amoraim sind in der Begründung der erwähnten Verordnung geteilter Meinung. Die eine geht dahin, man könnte, wenn man das nachträgliche Wannenbad gestatte, zu der falschen Ansicht kommen, daß dieses mit dem Tauchbad zusammen die Reinigung bewirke. Die andere Meinung geht dahin, daß man die Reinigung ganz allein dem Wannenbad zuschreiben könnte, und daß alsdann mit der Zeit das Tauchbad, das doch einzig allein der gesetzlichen Vorschrift genügt, in Wegfall kommen könnte. (b. Sabbath 14a). Diese Ansicht scheint vom Talmud akzeptiert zu sein. Aber hier bleibt wiederum die Frage offen, daß dann erst recht die Verordnung auch für die Reinheit in der Ehe ihre Geltung hätte haben müssen. Maimonides entscheidet sich, wie aus Hil. Ab Hatuma IX, 1 ersichtlich für die zuerst angeführte Auffassung; es könnte sich die Meinung bilden, daß das Tauchbad im Verein mit dem Wannenbad die Reinigung bewirke, das hätte aber, wenn auch nicht eine Vernachlässigung, doch eine Geringschätzung des Tauchbades zufolge gehabt und die für die höheren Grade der Reinigung erforderten Gedankenrichtung wäre da nicht zu erwarten gewesen; Maimonides erklärt also das אלו ואלו nicht als diese oder diese, sondern diese im Verein mit diesen. Dadurch erledigt sich nun auch die Frage, warum die Verordnung sich nicht auch auf das Reinheitsgesetz in der Ehe erstreckt. Daß das Tauchbad zur Zeit der Verordnung nicht vernachlässigt wurde, dafür ist dies der treffendste Beweis, das aber eben war es, was in der Zeit der Entstehung des Christentums einen Feldzug gegen diese Institution des Tauchbads der stehenden Gewässer eröffnete, die man als eine rabbanitische Einführung ansah, nicht aber gegen die Reinheitsgesetze an sich, welche die Judenchristen noch beobachteten[1]). Damit verstehen wir den Spott über die nachträgliche Waschung

[1]) So forderten sie noch für die Proselyten das Tauchbad. Vgl. Hoennicke „Das Judenchristentum“ (Berlin 1908) S. 214f.

im reinen Wasser, wie unser Fragment ihn Jesus in den Mund legt, der soweit geht, daß er um Bad und auch die Waschung die für viele als für die Reinigung gemeinsam wirkend galten recht verächtlich zu machen, diese mit der vergleicht, die Dirnen vornehm, um sich schön zu machen[1]).

So ist uns nun durch den glücklichen Fund eines Pergamentblättchens in den historischen Hintergrund der erwähnten Verordnung ein Blick eröffnet worden. Nicht kleinliche Grübelei oder Sucht nach Maßregelungen hat die erwähnte Verordnung entstehen lassen, es war bittere Notwendigkeit bei dem ersten Schritt einzugreifen, der an der Tradition rüttelte; und hier handelte es sich um nichts weniger.

Wir würden in Beurteilung mancher Bestimmungen unserer Weisen vorsichtiger sein, wenn wir die Umstände, unter denen sie entstanden sind, kennen würden. Freuen wir uns, daß nach 1800 Jahren ein Zeuge aus jener Zeit zutage gefördert worden ist, der uns eine Aufklärung über Grund und Notwendigkeit einer Verordnung gegeben hat, die manchem vielleicht als unverständlich erschienen ist. Noch liegen viele Schätze vergraben, deren zu Tage Förderung uns recht vieles deutlich machen würde, was uns in den Anordnungen unserer alten Rabbinen als wunderlich erscheint und bei manchen Urteile hervorgerufen hat, die mehr als nicht schön sind. Warten wir ab und seien wir besonnen, wir werden immer mehr erkennen, daß unsere Weisen die wahren Treuhänder

[1]) Diesen Kampf bestätigen uns auch die Diskussionen, die zwischen Minim (nicht Sadduzäer, die in der Mischna oft mit Minim verwechselt werden) und Rabbaniten über die Reinheitsgesetze gepflogen wurden, in welchen jene zu zeigen bemüht waren, daß sie diese Gesetze besser und folgegerechter ausübten als die Rabbaniten. (Mischna Jadajim IV, 7). Vielleicht soll die Gegenfrage der Rabbinen, wieso die Minim in Flüssen das Reinigungsbad nehmen könnten, die doch über Gräber können ihren Lauf genommen haben, ein Argument gegen ihre Stellungnahme gegen die Tauchbäder, welche sie wegen ihrer Unreinlichkeit verwerfen, bedeuten, und wie wir hier gesehen, werden die Minim mit ihren eigenen Argumenten geschlagen.

unserer Thora waren und daß sie uns unsere Existenz durch alle Zeiten der schwersten Leiden gesichert haben. Vielfach hat der wissenschaftliche Drang, der sich in dem Ausgraben alter Kulturstätten betätigt, schon Gutes für die Erkenntnis unserer jüdischen Wahrheiten gefördert, vieles wird er noch fördern und sich an ihnen das Wort bewähren: אמת מארץ תצמח.



Von Jaffa nach Konstantinopel.

Von Dr. I. Engel aus Jaffa.

(Fortsetzung).

Gegen elf Uhr nachts lief unser Zug in den neuerrichteten Hauptbahnhof von Damaskus ein. Der ganz in modernem Stil gehaltene Bau, sowie die herrliche, parkartige Anlage in der unmittelbaren Umgebung, die dem jüdischen Ingenieur Wilbuschewitz aus Jaffa ihre Entstehung verdanken und eine glückliche Vereinigung von moderner und altorientalischer Architektonik darstellen, geben der altehrwürdigen Stadt ein eigenartiges Gepräge und zeigen, daß der neue Geist auch hier seinen Einzug hält. Voller Erstaunen blickten wir auf die Fülle des Lichts, die über diese Stadt auch während der Kriegszeit ausgebreitet ist. Die im Schoße dieser paradiesischen Gegend aufgespeicherten Energien wurden in den letzten Jahren aus ihrem Dunkel ans Tageslicht gezogen. Die großen Wassermengen des Amanus und Parpar, die im Antilibanon (er umschließt diese anmutige Ebene nördlich und westlich) entspringen, bergen gewaltige elektrische Kräfte in sich. Infolge dieses Wasserreichtums erfreut sich die ganze Ebene auch während der Kriegszeit einer seltenen Fruchtbarkeit, trotz der großen Truppenmassen und der unendlich großen Zahl von Evakuierten, die die Brutalität Djemal Paschas aus Armenien, aus Mekka und Medina, aus dem Libanon und aus Palästina zusammengetrieben. Die Anhäufung von verschiedenartigen Völkerschaften in dieser sonst vom einförmigen Leben

beherrschten Stadt hatte zur Folge, daß man sich stets in einem Völkergewühle befand und wie im Trubel lebte.

Wenn aber die anderen Völkerschaften angehörigen zahlreichen Flüchtlinge das Leben der Stadt bloß während der Kriegszeit stark beeinflußten, so dürfte der dortige Aufenthalt der jüdischen Vertriebenen aus Jaffa und Jerusalem manche belebende Impulse der im Zustande der Agonie sich befindenden jüdischen Gemeinde von Damaskus gegeben haben. Diese Tatsache ist von Bedeutung. Denn bei dem zu erwartenden Heranwachsen eines neuen jüdischen Gemeinwesens in Palästina, dürfte es der Judenheit in dem benachbarten Damaskus vorbehalten sein, eine ähnliche Bedeutung für das Judentum zu gewinnen, wie Alexandrien um die Zeit des zweiten Tempels. Darum darf uns das Schicksal dieser Gemeinde nicht gleichgültig sein, ganz abgesehen davon, daß die Wiederherstellung einer jüdischen Gemeinde, die eine Bevölkerung von etwa 20000 Seelen zählt und eine ruhmreiche Vergangenheit hinter sich hat, schon an und für sich ein heiliges Werk ist.

Was die Vergangenheit dieser Stadt betrifft, so braucht nur daran erinnert zu werden, daß außer Jerusalem fast keine Stadt in der heiligen Schrift so oft genannt wird wie Damaskus: Ganze Kapitel sind in den Büchern der Propheten der Beschreibung der engen Beziehungen gewidmet, die zwischen dem jüdischen Volke und den Einwohnern dieser Stadt von altersher bestanden haben. Die heiligen Schriften lassen auch mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß ein jüdisches Gemeinwesen schon in der Zeit des ersten Tempels bestanden hat. Daß aber ein solches während des zweiten Tempels existierte, ist eine feststehende Tatsache, und zwar scheint dieses seiner Zahl nach nicht unbedeutend gewesen zu sein, wenn Josephus die Zahl der allein vor dem Beginn des jüdischen Krieges den von den griechischen Bewohnern dieser Stadt veranstalteten Massakres zum Opfer gefallenen Juden auf 10000 beziffert.

Eine viel größere Rolle spielte die dortige Gemeinde im Mittelalter. Der bekannte Geograph Petachja aus Regensburg

erzählt, daß er Damaskus aufgesucht und 10000 Juden vorgefunden habe, an deren Spitze der Gelehrte R. Esra stand, der eine Autorisation von R. Samuel, dem Oberschulhaupte zu Babylon besaß. Fast um dieselbe Zeit weilte dort der Geograph Benjamin aus Tudela, und in seiner Reisebeschreibung „Massaot“ bestätigt er im Wesentlichen die Angaben seines kongenialen Zeitgenossen, indem er noch hinzufügt: „die meisten jüdischen Bewohner sind wohlhabend und gelehrt.“ In ähnlicher Weise äußert sich R. Moses ben Nachman in einem Briefe an seine Söhne über die Damaszener Juden. Etwa zweihundert Jahre später schrieb R. Obadja di Bertinora: „Wie ich höre, wohnen in Damaskus viele reiche und angesehene Juden. Viele kommen hierher, um an den heiligen Stätten zu beten.“ Damaskus bildete also Jahrhunderte lang ein jüdisches Zentrum und hatte viele berühmte Männer in seiner Mitte wie R. Moses Alschich, R. Israel Nagara, R. Chajim Vital usw.

Was mag wohl die Ursache des Verfalls dieser Gemeinde gewesen sein? Man hat sich heute daran gewöhnt, alle Krankheitserscheinungen, die am Körper des jüdischen Volkes in den Ländern der Diaspora sichtbar werden, in denen auch nur teilweise die Emanzipation durchgeführt ist, auf Assimilation zurückzuführen. Von dieser Krankheit waren die syrischen Juden bereits vor 400 Jahren befallen; sie wurde auch von den Größen der damaligen Zeit erkannt. Sie fanden auch die richtige Bezeichnung hierfür, indem sie diejenigen Juden, die in der Befolgung der jüdischen Religionsgesetze nur sehr lax waren, und sich mehr und mehr den arabischen Sitten und Bräuchen näherten, מִסְתַּעְרְבִים „Arabisierte“ nannten.

Durch die aus Spanien eingewanderten Flüchtlinge im Jahre 1492 erhielt freilich die Gemeinde einen Zustrom frischen Blutes. Doch war die Assimilation bereits so weit gediehen, daß ein Zusammenleben der sephardischen mit den alteingesessenen Juden für die Dauer unmöglich war. Es trat eine Spaltung ein. Die dem Judentume treuergebenen Sephardim sonderten sich von den Assimilanten ab und bildeten eine separate, selbständige Gemeinde. Die Trennung war eine

durchgreifende; nichts verband die beiden Gemeinden fortan miteinander, auch nicht ein gemeinschaftlicher Friedhof. Infolge dieser Trennung verloren die מסתערבים jeglichen religiösen Rückhalt und gingen im Laufe der Zeit in das Arabertum auf. Was heute in Damaskus von Juden und Judentum noch vorhanden ist, verdankt seine Existenz jenen Sephardim, die das Tuch zwischen sich und den vom Glauben der Väter abgefallenen Juden zerschnitten haben. Doch wie sieht denn die Damaszener Gemeinde von heute aus? Auf Grund zuverlässiger Informationen, die ich an Ort und Stelle eingeholt habe, muß ich leider die unerfreuliche Mitteilung machen, daß die Juden Damaskus' von heute mehr Ähnlichkeit mit den מסתערבים haben, als mit ihren frommen Vorfahren von vor 400 Jahren, die von ihnen nichts wissen wollten. Verderbtheit der Sitten, die zum Teil auf Geistesarmut, zum Teil aber auch auf das Beispiel ihrer unzivilisierten oder französisch orientierten Umgebung zurückzuführen ist, ist hier mehr denn sonst irgendwo heimisch. Es ist fast unglaublich — und ich würde es nicht wagen weiterzugeben, hätte ich es nicht aus dem Munde des Oberrabbiners zu Aleppo ausdrücklich vernommen —, daß zwar Privatleute über rituelle Tauchbäder verfügen, nicht aber die Damascener Khillo als solche. Daß es um die übrigen religiösen Institutionen nicht besser bestellt ist, wird hiernach jedem einleuchten.

Einen besonderen Tiefstand hat die Jugenderziehung aufzuweisen. Es besteht zwar eine Talmud-Tora, die von mehreren hundert Schülern frequentiert wird. Das Maximum ihrer Leistungen besteht aber darin, daß sie die begabteren Schüler höchstens für das Hebräischlesen befähigt. Nicht viel höher sind in dieser Beziehung die Leistungen der Schule der „Alliance israélite universelle“ einzuschätzen. In der Vernachlässigung der religiösen Erziehung wird die Wurzel des Übels zu suchen sein, und diejenigen, die den Versuch machen wollen, eine Gesundung herbeizuführen, werden mit ihrer Arbeit hier einsetzen müssen. Sie hat übrigens bereits eingesetzt. David Yellin, der samt seiner Familie von einem Ausweis-

befehl Djemal Paschas sehr hart getroffen wurde und hierher ins Exil ging, benutzte die Gelegenheit seines unfreiwilligen Aufenthaltes dazu, den Grundstein zu einem Schulwerke zu legen. Dem Vernehmen nach wird das von Yellin begonnene Werk auch nach seiner Rückkehr nach Jerusalem fortgesetzt und trägt hoffentlich dazu bei, die Damaszener Judenheit wieder zu beleben.

Die mit außerordentlichen Schwierigkeiten verbundenen Verkehrsverhältnisse in der Kriegszeit nötigten mich, einige Tage in Damaskus zu verweilen. Die von Familie Yellin auch in dieser Zeit geübte Gastfreundschaft und ihre liebenswürdige Gesellschaft trugen dazu bei, mir diesen Aufenthalt ebenso interessant wie lehrreich zu gestalten. Auf Wunsch des allmächtigen Djemal Paschas arbeitete Herr Yellin einen Entwurf für eine zu gründende Bibliothek aus, und widmete seine Zeit auch gelehrten Studien. Wie er als geborner Palästinenser die Kenntnis des klassischen Arabisch mit der der modernen arabischen Sprache in hervorragender Weise verbindet, so fand er auch hier Gelegenheit, die ihm theoretisch geläufige aramäische Sprache im Verkehr mit den wenigen aramäisch sprechenden Bewohnern dieser Stadt, die wohl als echte Nachkommen der Ureinwohner Damaskus' anzusehen sind, praktisch zu üben. Dank seiner Liebenswürdigkeit durfte ich einer Unterhaltung in dieser Sprache beiwohnen. Wie der Wohllaut der alten heiligen Sprache auf heiligem Boden mehr als jedes andere Moment bei jedem Juden das Gefühl der Heimat erzeugt, so weckt der Klang der aramäischen Sprache angesichts des in den Himmel ragenden Libanon die Empfindung, daß man sich auf gut nachbarlichem, stammverwandten Boden befindet.

Diese Empfindung begleitete mich lange noch, als ich bereits Damaskus verließ, und erleichterte mir den funfzigstündigen Aufenthalt in einem gefüllten Militärzuge bis Aleppo. War es ja das alte, in den Zeiten von David und Salomo zum Reiche Israel gehörende Aram, durch das uns der Zug trug. Daß es bereits in jenen Zeiten von Juden bewohnt gewesen

sein muß, zeigt uns der Bericht im Buche der Könige, daß sich zur Einweihung des Tempels alle Einwohner versammelten von dem Bache Ägyptens bis Hamat. Hamat selbst oder wie es heute genannt ist, Hama, ist am Ufer des aus dem Libanon entspringenden Orontes gelegen und gewährt durch seinen Wald- und Blumenschmuck einen herrlichen Anblick.

Weit interessanter als diese Stadt ist der in der Talebene El Bekka zwischen Libanon und Antilibanon gelegene, durch die dort noch vorhandenen alten Trümmer berühmte Ort Baalbeck, der auf eine große Vergangenheit zurück blickt.

Benjamin aus Tudela vermutet hier die im Buche der Könige I. Kap. 18, 19 erwähnte Stadt „Baalat" im Libanon, die König Salomo für die Tochter des ägyptischen Königs gebaut habe. Fest steht, daß sie einst eine der prachtvollsten Städte Syriens gewesen ist und in der griechischen und römischen Zeit unter dem Namen „Heliopolis" berühmt war.

Als äußerster Punkt Syriens oder Arams gilt in der jüdischen Tradition die Stadt Aram-Zoba, das heutige Aleppo oder Chaleb, wo unser Zug fünftägigen Aufenthalt hatte. Auch hier machen der Bahnhof und die in seiner Nähe liegenden Straßen einen europäischen Eindruck, doch trägt die eigentliche Stadt morgenländisches Gepräge. Ziemlich in der Mitte erhebt sich auf einem etwa 65 m hohen Hügel, die Stadt beherrschend, eine alte Feste mit einem 20 m hohem Turm. Eine alte Tradition führt die Gründung dieser Festung auf König David zurück. In der Tat gelangte Aram-Zoba in den Besitz des Königs David nach der Besiegung des Königs Hadareser. Die jüdische Gemeinde bewohnt einen eigenen Stadtteil und ist nächst der von Bagdad die bedeutendste sephardische Gemeinde im Orient. Wann diese Gemeinde gegründet wurde, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Jedenfalls dürfte sie zu den ältesten gehören. Auch besitzt sie eine altehrwürdige Synagoge mit sehr interessanten Inschriften, die wohl die älteste der noch erhaltenen Synagogen der Welt ist. Aus den Berichten der Geographen Petachja aus Regensburg, Benjamin aus Tudela,

sowie aus dem Tachkemoni des R. Juda Alcharisi hören wir, daß im Mittelalter ein reges jüdisches Leben in Aleppo herrschte, und daß bedeutende Rabbiner an der Spitze jener Gemeinde gestanden haben. Verschiedene literarische Denkmäler, besonders die Bibel des Ben-Ascher, bestätigen diese Berichte. Wichtiger ist jedoch die Tatsache, daß die heutige jüdische Gemeinde zu Aleppo, die etwa 12000 Seelen zählt, sich würdig ihrer ruhmreichen Vergangenheit zeigt, eine mustergültige Khillo ist, in der das Torastudium gepflegt und das Religionsgesetz streng beobachtet wird. Daß aber auch hier der verderbliche Einfluß der Alliance sich geltend zu machen anfängt, soll nicht geleugnet werden. Doch ist zu hoffen, daß schon in absehbarer Zeit von Palästina eine geistige Strömung ausgehen wird, die auf die Atmosphäre seiner nahen und fernen Umgebung von belebender Wirkung sein und alle schädlichen Keime tilgen wird.

In dieser Hoffnung verließ ich jene Landstriche, die in einem idealen Konnex mit unserer einstigen und künftigen Heimat standen bezw. stehen werden. In tagelanger Fahrt über das Amanus- und Taurusgebirge, die Kilikischen Pässe mittels Auto und Eisenbahn durchquerend, gelangte ich nach Konia, wo ich einem aus Smyrna stammenden, dem einzigen in dieser weiten Gegend wohnenden Juden begegnete. Von dort aus gibt es direkte Eisenbahnverbindung mit Konstantinopel. Doch mußte ich infolge des Sabbatheintritts die Fahrt unterbrechen und den Sabbath in Eski Shier feiern. Hier existiert seit etwa zwanzig Jahren eine rumänisch-jüdische Kolonie, die sich mit Landwirtschaft und Viehzucht beschäftigt. Ein stattliches Minjan vereint die meisten der Angehörigen der Kolonie jeden Sabbath. Doch dürfte dieser Gemeinde kein langes Leben beschieden sein. Die Kinder der Kolonisten sind bereits assimiliert. Das Judentum ist ihnen vollständig fremd. Will ein Jude als Landwirt leben, so gibt es für ihn nur ein Land, dem er gerne seine Kraft widmen, und das seinerseits ihn dem Judentum erhält, und das ist Palästina.

Allein um jene Zeit war in Konstantinopel, wo ich endlich anlangte, und das darüber zu entscheiden hatte, keine dem jüdischen Palästina freundliche Stimmung. Es war dies ein verhängnisvoller Fehler der damaligen türkischen Machthaber, die der alten von den Türken geübten Tradition untreu wurden, und sich dadurch die Sympathien der seit jeher dem türkischen Volke für seine ihr erwiesene Gastfreundschaft dankbaren Judenheit verscherzte. Diese Tatsache, obwohl sie nach Lage der Dinge uns praktisch gleichgültig sein kann, ist dennoch zu bedauern. Das aus dem Kriege neuhervorgehende türkische Reich wird zu den wenigen Staaten gehören, in denen keine Juden wohnen. Nach 400 jähriger wohlwollender Behandlung, die einem großen Teile der Judenheit von diesem Volke zu teil wurde, wäre die Dankbarkeit der Juden, ohne die bedauerlichen Vorgänge in Palästina, eine unbegrenzte und ungetrübte. Aber auch jetzt muß das Urteil in der jüdischen Geschichte über das türkische Volk ähnlich lauten wie über Johann Hyrkan: אף על פי שחטא צדיק מעקרו היה das spätere Vergehen kann die Tatsache nicht auslöschen, daß es ein gerechtes Volk gewesen.



Zwei Kapitel aus dem neuesten Bande der „Doroth Harischonim".

Von Dr. Ph. Frankl, Halberstadt.

Es soll sich in diesen Zeilen nicht um die Würdigung des neuesten Bandes des großangelegten Werkes דורות הראשונים handeln. Der große Reichtum an historischem Material nicht nur, sondern auch an historischen Ergebnissen, den dieser neue Band wie seine Vorgänger bietet, er wird die ihm gebührende Anerkennung vielleicht erst in einer späteren Zeit finden, einer Zeit, die nicht mehr völlig im Banne der Historiographie ist, wie sie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die Gemüter beherrscht hat.

Es soll hier nur an der Hand zweier kurzer Kapitel gezeigt werden, wie der Verfasser echt historischen Sinn mit genauer Kenntnis des in Betracht kommenden Materials verbindet, um so in klarer und überzeugender Weise zu zeigen, wie tendenziös die sogenannte „voraussetzungslose Ge-

schichtsschreibung“ an Fragen heranging, die von grundlegender Bedeutung für die religiös-historische Auffassung sind.

Im Kapitel 26 tritt er der bekannten Deutung entgegen, die Graetz IV, S. 14 den Worten R. Jochanan b. Sakais, mit denen er seinen Schüler R. Josua getröstet hat, gibt. Graetz schreibt: Als die Nachricht einlief, daß die Stadt gefallen und der Tempel in Flammen aufgelodert sei, zerrissen R. Jochanan b. Sakai und seine Jünger ihre Kleider, trauerten und jammerten wie um den Tod eines Nahverwandten. Aber der Meister verzweifelte nicht, wie die Jünger; denn er erkannte, daß das Wesen des Judentums nicht unauflöslich an Tempel und Judentum gebunden sei, um mit ihm unterzugehen. Er tröstete vielmehr seine Schüler über den Verlust der Sühnestätte mit der Bemerkung, daß „Mildtätigkeit“ das Opfer ersetze, wie es in der Schrift heißt: „Denn ich habe an Mildtätigkeit Gefallen und nicht an Opfern“. Diese freie Ansicht über den Wert der Opfer ließ ihn erkennen, daß vor allem nötig sei, einen neuen Mittelpunkt anstatt des Tempels hinzustellen. Er ließ daher in Jabne ein Synhedrion zusammentreten. „Damit hatte er das Judentum überhaupt vom Opferkultus losgelöst und es selbständig hingestellt. Ohne, daß dieser Akt irgendwo Widerspruch gefunden hätte, vertrat Jabne von nun an Jerusalem ganz und gar, es wurde der religiöse und nationale Mittelpunkt für die zerstreuten Gemeinden.

„Aus diesen Worten“, meint auch Weiß (3, דד״וד ח״ב) „leuchten die Gedanken der wahren Propheten hervor, die niemals Gefallen am Opferdienst gefunden hatten“.

Damit soll R. Jochanan b. Sakaï als ein prinzipieller Verneiner des Opferkultus hingestellt werden, der mit seinen Worten, nach Ansicht obiger Historiker, damit über den Tempel und den Tempeldienst, die ein Jahrtausend hindurch — mit kurzer Unterbrechung — im Mittelpunkte des religiösen Denkens und der religiösen Betätigung gestanden, den Stab gebrochen haben. Damit aber auch über seinen Lehrer Hillel, dessen Wertschätzung der Opfer uns aus zahlreichen Aussprüchen bekannt ist.

Demgegenüber führt Halewy aus, daß aus den Trostworten R. Jochanan b. Sakais nicht im geringsten ein Werturteil über den Opferkult hervorgehe. Wenn der Tempel noch gestanden hätte und die Möglichkeit, Opfer darzubringen, noch weiter gegeben gewesen wäre und R. Jochanan b. Sakai in diesem Falle empfohlen hätte, den Opferdienst durch Wohltun zu ersetzen, so wären diese Deduktionen gerechtfertigt. Als aber R. Jochanan b. Sakai seinen Ausspruch über die Bedeutung des Wohltuns getan, ist ja der Tempel bereits zerstört gewesen. Damit war dem damals schon überallhin zerstreuten jüdischen Volke sein Zentralheiligtum genommen und damit auch sein מקום כפרה.

Als nun die Kunde vom Falle Jerusalems und von der Zerstörung des Tempels nach Jabne kam, da zerrissen Meister und Jünger, R. Jochanan b. Sakai und seine Schüler, ihre Kleider. In verzweifelten Worten gab be-

sonders R. Josua seinem Schmerze über den Verlust der Sühnestätte Israels Ausdruck. Da suchte R. Jochanan b. Sakai seinen wilden Schmerz zu lindern und ihn zu trösten, indem er ihn darauf hinwies, daß mit dem Verluste des Tempels und mit dem Aufhören des Opferdienstes die Aufgabe des jüdischen Volkes nicht aufgehört habe. Sollten doch auch die Opfer nichts anderes als ein Mittel sein, durch das der Mensch sich, wenn er ihren Sinn richtig begriffen, Gott näher bringen könne. Dies könne nun durch die Erfüllung des Gebotes der Mildtätigkeit bewirkt werden. Indem man einen Teil seines Vermögens als Opfer auf dem Altar der Pflichterfüllung Gott und den Nebenmenschen gegenüber darbringt, hat man zum Ausdruck gebracht, daß man sich mit seinem Besitz unter das Gottesdiktat gestellt. In reiner Absicht geübte Wohltat hat daher und kann dieselbe läuternde Wirkung auf den Menschen ausüben, als das in seinem eigentlichen Zwecke und Sinne wohlverstandene Opfer.

Nicht anders ist es mit den von Weiß mit großer Emphase ausgesprochenen Worten, daß „aus diesen Worten R. Jochanan b. Sakais die Gedanken der Propheten hervorleuchten, die niemals Gefallen an den Opfern gefunden haben".

Gewiß haben die Propheten sich über die Menge der Opfer abfällig geäußert. Warum aber? Weil das Volk den Sinn und den Zweck der Opfer verkannt hatte. Weil es dachte — es geht dies aus unzähligen Stellen in den Prophetenbüchern hervor —, durch die Opfer sich von allen Lastern und Vergehungen freikaufen zu können, weil es in ihnen einen Freibrief für alles Unrecht sah. Die große Menge des Volkes sah im Opfer den Tribut, den es seinem Gotte brachte, wollte aber in seinem privaten wie auch gesellschaftlichen Leben nicht weiter mit göttlichen Dingen belastet sein. Gegen diese völlig verkehrte Auffassung des Opferzweckes traten die Propheten mit aller Schärfe auf. Wenn dies der Sinn euerer Opfer sein soll, „was soll mir dann die Fülle eurer Opfer". Opfer darbringen mit lasterhaftem Sinn und mit von Blut und Unrecht besudelten Händen, „meinen Tempel zur Lasterhöhle machen", wenn ihr den Gottestempel so auffasset, so betretet lieber meine Höfe nicht. Dies ist der Sinn der prophetischen Opposition gegen einen völlig mißverstandenen Opferdienst. Die Propheten können aber keinesfalls als Gegner des wohlverstandenen Opferdienstes, wie ihn die Thora versteht, reklamiert, noch weniger R. Jochanan b. Sakai als ihr Adept nach dieser Richtung hingestellt werden.

Im Kapitel 27 beschäftigt sich der Verfasser mit einer weiteren Hypothese der neueren Geschichtsschreibung, gleichfalls R. Jochanan b. Sakai betreffend. Bei Graetz Bd. IV, S. 14 heißt es darüber: „Dem jamnesischen Synhedrion übertrug dessen Gründer vor allem die religiöse Machtvollkommenheit, welche es in Jerusalem besessen hatte, mit der zugleich die richterlichen Funktionen eines Obertribunals verbunden waren. Nur die vollgütige Autorität R. Jochanans konnte ein solches Werk, wie die Schöpfung und

Kräftigung eines Synhedrion, unter den ungünstigsten Umständen zustande bringen. Denn er mußte der herrschenden Ansicht entgegentreten, daß der Synhedrialkörper lediglich innerhalb der Tempelquaderhalle Befugnis habe, außerhalb dieser Stätte verliere er aber seinen gesetzgebenden und gesetzentscheidenden Charakter und höre auf, Vertretung der Nation zu sein."

In ähnlichem Sinne spricht sich auch Weiß II, 37 aus: „R. Jochanan b. Sakai fand Gunst in den Augen des Feldherrn und er erhielt von ihm die Erlaubnis, seine Schüler um sich zu versammeln." „Eine wichtige Frage entstand nun für ihn, ob nämlich das neuerdings in Jabne begründete Synhedrion in allen Dingen dem früheren Synhedrion zu Jerusalem gleich zu achten sei." „Denn woher sollte es die Gewalt und die Kompetenz herleiten, die jenes besessen hatte." „R. Jochanan b. Sakai hatte aber erkannt, daß es zur Erhaltung des Gesetzes nötig sei, nunmehr außerhalb Jerusalems ein neues Beth-Din zu begründen, er setzte sich daher über Wortklaubereien hinweg und trug dem Bedürfnis seiner Zeit Rechnung". „Damit ward ein neues Prinzip kundgetan, daß nämlich nicht der Ort (gemeint ist die Quaderhalle) dem Beth-Din das Gepräge gebe, sondern umgekehrt das Beth-Din dem Orte, wo es gerade tagt."

Der langen Rede kurzer Sinn ist bei Graetz sowohl, wie bei Weiß, hiermit die überlieferte Halacha ihres sinaitischen Ursprunges zu entkleiden. Denn wäre die überlieferte Deutung: וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה׳ מלמד שהמקום גורם sinaitisch, so hätte R. Jochanan b. Sakai es nicht gewagt, sich über sie hinwegzusetzen. Er hätte sich trotz aller Notwendigkeit nicht dazu entschließen können, im Gegensatz zu dieser Halacha außerhalb Jerusalems ein Synhedrion zu begründen, das mit allen Kriterien des großen Beth-Din in der Quaderhalle ausgerüstet war. Anders aber, wenn wir es hier mit „Haarspaltereien" aus einer späteren Zeit zu tun haben. Da konnte er über solche Haarspaltereien, wenn sie auch die bis dahin herrschende Ansicht repräsentierten, hinweggehen. Dazu gehörte bloß Mut, und den hat ja R. Jochanan b. Sakai besessen.

Auch hier tritt Halewy diesen Hypothesen mit kurzen, dafür aber überzeugenden Argumenten entgegen. Graetz und Weiß, so führt er aus, hätten Recht, wenn R. Jochanan b. Sakai das getan haben würde, was ihm von diesen Historikern angedichtet worden. Wenn er in Jabne ein Synhedrion errichtet haben würde, das in seinen Kompetenzen und in seiner Betätigungssphäre dem großen Beth-Din in der Quaderhalle gleichgesetzt war. Da diese Voraussetzung aber nicht zutrifft, so fällt damit auch der ganze Bau von Hypothesen, der auf ihr beruht, zusammen.

Halewy erinnert an die Mischna Sanhedrin I, 5, in der all diejenigen Fälle angeführt werden, die unbedingt der Entscheidung des Sanhedrin der einundsiebenzig anheimgegeben werden mußten, ohne dessen Zustimmung sie nicht ausgeführt werden durften: „Man darf einen Stamm, einen falschen Propheten oder den Hohenpriester nur durch das Gericht

von einundsiebenzig Männern richten. Man darf zu einem willkürlichen Krieg nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 (das Heer) hinausführen. Man darf die Stadt oder die Tempelhöfe nur nach Entscheidung des Gerichtes von 71 erweitern. Man darf Gerichte für die Stämme nur nach Anordnung des Gerichtes von 71 einsetzen. Eine verderbte Stadt darf nur durch das Gericht von 71 verurteilt werden." Von all diesen Dingen, für die einzig und allein das große Synhedrion in der Quaderhalle kompetent gewesen, ist in Jabne keine Rede gewesen. Ja noch mehr. Das Beth-Din in Jabne hat sich nicht einmal die Befugnisse des 23gliedrigen Beth-Din angemaßt, das doch, solange das große 71gliedrige Synhedrion in der Quaderhalle getagt hat, das Recht hatte, Entscheidungen in Kapitalverbrechen zu treffen. Diejenige Tätigkeit, in der es tatsächlich die Erbschaft des Beth-Din der Quaderhalle antrat, hatte wohl früher zum Tätigkeitsbereich dieser Behörde gehört, ist aber nicht an die Quaderhalle gebunden gewesen.

Weiter in den Kapiteln 30, 31 bespricht Halewy des Näheren diejenigen Anordnungen, die von R. Jochanan b. Sakai bald nach der Zerstörung des Tempels getroffen worden sind. Diese haben nichts gemein mit den Fragen, deren Beantwortung nur von dem Synhedrion in der Quaderhalle erfolgen konnte. Ja, sie können zum größeren Teil nicht einmal als eigentliche תקנות zum Schutze des Gesetzes angesehen werden. Sie betreffen vielmehr Änderungen, die durch die neue Lage, durch die Zerstörung des Tempels herbeigeführt, gegeben waren. So die Bestimmung, daß nunmehr, da der Tempel nicht mehr stand, die Zeugen nicht mehr den Sabbath entweihen durften, um rechtzeitig beim Beth-Din einzutreffen, mit Ausnahme der beiden Monate Nissau und Thischri, weil es sich in diesen um die rechtzeitige Bestimmung der Festtage gehandelt. Ferner die Bestimmung, daß die Zeugen den Neumond nunmehr, da die Befürchtung, die Leviten könnten in ihrem Vortrag des angemessenen Psalms gestört werden, weggefallen, am ganzen Tage des 1. Tischri empfangen werden konnten. Die Einführung, daß auch beim Beth-Din in Jabne am Rosch-haschanah der auf Sabbath fiel, das Schofar geblasen werden sollte, war ganz sinngemäß, da auch bei diesem Beth-Din die bekannte Befürchtung שמא יעבירנו wegfiel. Mit dieser תקנה hat R. Jochanan mit nichten das Synhedrion zu Jabne mit allen Rechten und Kompetenzen des Beth-Din in der Quaderhalle ausstatten wollen. Ähnlich verhält es sich auch um die übrigen Anordnungen, die uns von R. Jochanan b. Sakai berichtet werden. Es ist keine unter ihnen, auch nicht die völlig neuen Einführungen: daß der Lulaw außerhalb des Tempels sieben Tage genommen wird in Erinnerung an den Tempel, und daß am ganzen Tage der Omerschwingung das neue Getreide verboten sein soll, die ihrem Wesen nach einen Appell an das große Beth-Din der Quaderhalle erfordern würde. Es waren wohl Verordnungen, die nur von einer Oberbehörde, von einem Beth-Din ausgehen können. Solange das große Synhedrion in der Quaderhalle getagt hat, sind auch dererlei Anordnungen

von dieser Oberbehörde ausgegangen. Keinesfalls ist aber für sie die alleinige Kompetenz des Beth-Din der Quaderhalle erforderlich gewesen. Bestand die nicht mehr, so konnten diese und dergleichen Verordnungen von einer anderen, diesem Beth-Din sonst adäquaten Behörde, erlassen werden. Um dem jüdischen Volke eine solche Zentralstätte zu erhalten, begründete R. Jochanan b. Sakai das Beth-Din in Jabne, das eine Fortsetzung des großen Beth-Din in Jerusalem bilden sollte, des Beth-Din, das ja auch in Jerusalem während der letzten 40 Jahre vor dem Falle Jerusalems nicht mehr die Befugnisse des Beth-Din in der Quaderhalle besessen hatte. Insofern bildete das Beth-Din in Jabne eine gradlinige Fortsetzung des bisherigen Beth-Din in Jerusalem, dem es in seiner Zusammensetzung sowohl, wie auch in seiner Kompetenz vollständig gleich gewesen ist.



Einige Bemerkungen zu Rabbi Meir's Lehrmeinung.

אחריות לאו טעות סופר הוא.

Von Rabbiner Kaner, Hamburg.

Rabbi Meir behauptet: die in Schuldscheinen fehlende Immobiliensicherheit ist kein Schreibfehler. Im Talmud babli Erubin 13, 2 ebenso Sotah 20, 1 weist R. Ismael seinen Schüler R. Meir mahnend auf die Heiligkeit und die Verantwortlichkeit seines Schreiberberufes hin, daß er es bei seiner Berufsausübung nicht an der nötigen Vorsicht und peinlichen Genauigkeit fehlen lasse. Dieser Besorgnis des Lehrers gegenüber hebt R. Meir seine außerordentliche Beschlagenheit in der massoretischen Schreibweise der heiligen Bücher und seine technische Erfahrung in der Herstellung widerstandsfähigen Materials hervor. Wir lesen daselbst: Es berichtete R. Jehudah im Namen Samuels von R. Meir: „Als ich bei R. Akibah lernte, gab ich in die Tinte Vitriol, und mein Lehrer wehrte es nicht, als ich aber zu R. Ismael überging, fragte er mich: Mein Sohn, was ist dein Beruf; ich antwortete ihm; Schreiber. Da sagte er: Mein Sohn, gib peinlich acht in deiner Tätigkeit; denn dein Beruf ist ein himmlischer; du könntest versehentlich einen Buchstaben hinzufügen oder auslassen und dadurch den sittlichen Bestand der Welt gefährden (siehe Raschi und Tossafoth zur Stelle). Ich erwiderte: Ich besitze ein Mittel, Vitriol, das ich der Tinte zusetze . . . . .“ Zur Erläuterung dieser Entgegnung, die die vorsorgende Befürchtung des R. Ismael zerstreuen sollte, bemerkt der Talmud, er wollte damit sagen: „Nicht nur, daß meine eindringendste Textkenntnis jeden Fehler bezüglich der יתרות und חסרות ausschließt, sondern mein Tintenzusatz von Vitriol schützt auch vor der gewaltsamen Buchstabenzerstörung durch Fliegen, die möglicherweise die noch frische Schrift des “ד„ durch Weglöschen der feinen Kopfstriche in ein “ר„ umwandeln könnten“.

Diese außerordentliche Schriftbelesenheit und Genauigkeit beim Copieren, die hier R. Meir von sich selbst rühmend hervorkehrt, gibt zu einer Sonderstellung gegenüber einer allgemein rezipierten Halacha Anlaß.

Wenn es nach Talm. babli Megillah 18, 2 bei der Anfertigung der Megillath Esther verboten ist, auch nur einen Buchstaben aus dem Kopfe, ohne Benutzung einer Vorlage zu schreiben, so durfte sich R. Meir eben auf Grund seiner umfassenden Vertrautheit mit dem Texte der heiligen Bücher und auf Grund seiner gewissenhaften Arbeitsweise von dieser Bestimmung befreit wissen, als ein Zwangssoll eingetreten war, אמר רבה בר בר חנה אמר ר׳ יוחנן אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, מיתיבי אמר ר׳ שמעון בן אלעזר מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנים בעסיא ולא היה שם מגלה וכתבה מלבו וקראה, אמר ר׳ אבהו, שאני ר׳ מאיר דמקיים בי׳ ועפעפיך יישירו נגדיך אמר לו רמי בר חמי לרבי ירמי׳ מאי ועפעפיך נגדיך א״ל דברי תורה דכתיב בהו „התעיף עיניך בו ואיננו“ אפילו הכי מיושרין הן אצל ר׳ מאיר.

Rabbah bar bar Chanah sagte im Namen des R. Jochanan: Es ist verboten, auch nur einen Buchstaben (der Megillath Esther) ohne Benutzung einer gebrauchsfertigen Vorlage zu schreiben. Man hielt ihm entgegen: R. Simeon ben Elasar berichtete: Als R. Meir auf der Reise zur Festsetzung des Schaltmonats in Asia begriffen war, fand er daselbst keine Megillah vor; er schrieb sich daher eine aus dem Gedächtnis nieder und erfüllte mit dieser die Pflicht des Megillahlesens. Rabbi Abbahu klärt diesen Widerspruch gegen die obige allgemein gültige Halachah auf mit dem Bemerken, daß R. Meir sich von dem Verbot des Auswendigschreibens emanzipieren durfte, da sein umfassendes Gedächtnis für die genaueste Bewahrung des heiligen Textes bürgte. Wenn daher auch allgemein der königliche Spruchdichter warnend behaupten dürfte: Hast du deine Augen nur abgewandt, so ist es verschwunden (Spr. 23, 4), daß also der schriftlich überlieferte Kanon dem lesenden Auge in allen seinen Einzelheiten gegenwärtig sein müsse, so hat doch schon derselbe Dichter die gelehrte Schreiberhand eines R. Meir durch die Versicherung ausgenommen: Deine Wimpern ebnen den Weg vor dir (Spr. 4, 25), sie haben auf alles acht und schaffen ein treues Abbild des originalen Textes, wenn derselbe auch dem sinnlichen Auge entzogen ist.

Für unseren Zweck ist es unwesentlich, daß nach dem Ausgang der Verhandlung in Megillah selbst ein R. Meir nur im äußersten Notfalle von der halachisch geforderten Vorlage absehen durfte, womit die Übereinstimmung mit der ersten Antwort im Talm. jerus. erzielt wird; ebenso bleibt es für unseren Gesichtspunkt gleichgültig, in welchem Umfange sich R. Meir in seiner Zwangslage die Mißachtung der Halachah gestatten durfte, ob nämlich die aus dem Gedächtnis niedergeschriebene Megillah auch zur Erfüllung der Vorlesungspflicht zulässig war, oder ob hierfür laut der zweiten Antwort des Jeruschalmi nach Vorlage der ersten erst eine zweite Megillah herzustellen war. Man vergleiche auch Midrasch Rabbah, Bereschith 36,

wo unsere Halachah auf die Niederschrift aller kanonischen Bücher ausgedehnt wird und auf die aus dem Buche Jeremia abgeleitete Voraussetzung aufgebaut wird, daß der Schreiber vor dem Schreiben jedes Wort auszusprechen und nach dem Gehör niederzuschreiben habe.

Wir merken noch an: Als Träger der Tradition von der großen Schriftvertrautheit des R. Meir erscheint in unserer Talmudstelle R. Abbahu, der bei einem Zeitabstand von ca. 150 Jahren R. Meir nicht persönlich gekannt hat. Mag er einerseits seine Behauptung von der die Halachah aufhebenden Schrifterfahrung des R. Meir aus dessen eigenem Bekenntnis, wie es die oben angeführten Boraithas in Eruwin und Sotha aufbewahrt haben, schöpfen, so mag andererseits ein verwandter Zug seiner eigenen Geistesrichtung, gerade ihn das Andenken an die Bedeutung seines großen Vorgängers haben aufbewahren lassen. Nachdrücklichst rühmt nämlich der Midrasch Rabbah Koheleth zu Kap. 7, 18 R. Abbahus Stärke in der Beherrschung des Tnach טוב אשר תאחוז בזה, זה מקרא וגם מזה אל תנח ידך זה משנה, וירא אלדים יצא את כלם כגון ר׳ אבהו דקיסרין wie auch R. Abbahu im Talm. babli Abodah Sarah 4, 1 den Minim zur Aufklärung über dieses bei vielen jüdischen Gelehrten vermißte Wissen die Auskunft gibt: אנן דשכיחינן גבייכו רמינן אנפשין וידעינן דמעיינינן בקראי wir, die wir (durch die engen Beziehungen zu den römischen Behörden) zum Verkehr mit Euch gezwungen sind, geben uns dem Schriftstudium mit Eifer hin und erforschen die Verse, um Euren Einwendungen Stand halten zu können.

Die virtuose Kenntnis der heiligen Schrift, verbunden mit der peinlichen Vorsicht bei ihrer genauen Wiedergabe, die beide einen hervorragenden Charakterzug des R. Meir bilden, haben nun offenbar das seelische Motiv zu seinem bekannten Ausspruch in Aboth III, 8 gegeben. ר׳ דוסתאי ברבי ינאי משום ר׳ מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו. R Dostaj bar Janai sagte im Namen von R. Meir: Wer etwas von dem Gelernten vergißt, dem rechnet es die Schrift an, als wäre er todeswürdig. Denn ein Meir, der in eifrigster Gedächtnispflege sich die Schrift zu eigen gemacht hat, der sich immer bewußt ist, wie jede noch so geringe Änderung im Wortlaute des hl. Textes von den verhängnisvollsten Folgen begleitet ist, muß ein Vergessen der im Anschluß an die Eigenart des Schriftausdrucks gelehrten mündlichen Lehren, ein ungenügendes Ausbilden der Gedächtniskraft, als todeswürdiges Verbrechen ansehen, da es ja in seinen Wirkungen derselben Gefahr wie die Änderung des Textes selbst Nahrung gibt.

Eine noch deutlichere Illustration zu R. Meirs Wertschätzung des Gedächtnisvermögens, ja eine förmliche Spiegelung der eigenen auf das unverlierbare Einprägen gerichteten Geistesverfassung und der zuverlässigen Exaktheit seiner Kopistentätigkeit scheint uns in der die praktische Rechtspflege berührenden Lehrmeinung "אחריות לאו טעות סופר" zu liegen. Die in der Mischnah Babba Mezia I, 6 angeführte Meinungsverschiedenheit

über die Zurückgabe einer gefundenen Schuldurkunde, die nicht den Vermerk der Immobilienhaftung des Schuldners trägt, wird im Talmud zur Stelle (Seite 14a) von Samuel auf den prinzipiellen Gegensatz in der Bewertung dieser Auslassung zurückgeführt, ob wir nämlich ein Versehen des Schreibers annehmen wollen oder nicht, ob also die Gewährung eines Darlehens nie ohne diese Sicherheitsklausel geschieht und daher das zufällige Fehlen derselben nur der Nachlässigkeit des Schreibers zugute zu halten ist, oder ob wir mit der unbedingt zuverlässigsn Arbeit des Schreibers rechnend einen ausdrücklichen Verzicht auf diese Garantieklausel anzunehmen und dementsprechend das gefundene Dokument zu beurteilen haben. Wir lesen an den angeführten Stellen: מצא שטרי חוב אם יש בהם אחריות נכסים לא יחזיר שבי״ד נפרעין מהן, אין בהן אחריות נכסים יחזיר שאין בי״ד נפרעין מהן דברי ר״מ וחכמים אומרים בין כך ובין כך לא יחזיר מפני שבית דין נפרעין מהן אמר שמואל מאי טעמא דרבנן סברי אחריות טעות סופר היא. Hat man einen Schuldschein gefunden, so gebe man ihn sobald darin die Güterverpfändung enthalten ist, (dem Gläubiger) nicht zurück, da das Gericht die Einziehung der (nach der Schuldkontrahierung) verkauften Grundstücke übernimmt; ist der Gläubiger aber die Güterverpfändung nicht eingegangen, so gebe man ihn dem Gläubiger zurück, da das Gericht sich nicht auf die Eintreibung der verkauften Grundstücke einläßt. So ist die Ansicht R. Meirs. Die Weisen aber sagen: In allen Fällen händige man das Schriftdokument nicht dem Gläubiger aus, da er die gerichtliche Beschlagnahme der inzwischen verkauften Grundstücke veranlassen kann. Samuel gab als Grund für die von den Weisen vertretene Ansicht an, daß die fehlende Pfandklausel auf einem Versehen des Schreibers beruht, den Wert des Dokuments aber keineswegs beeinträchtigt, da die Gewährung des Darlehens ohne Zweifel nur unter dieser Garantie stattgefunden hat. Einem R. Meir widerstrebt dagegen diese Annahme, die nur in einem Versagen des Gedächtnisses des Schreibers bei der Erledigung des ihm übergebenen Auftrages oder in seiner ungewissenhaften Arbeitsweise begründet sein kann, vielmehr entspricht diese ungewöhnliche Dokumentenabfassung den Tatsachen und gibt die vom Schuldner und Gläubiger vereinbarte Absicht getreu wieder. Der Gedanke, dem Schreiber eine mangelhafte und nachlässige Ausführung eines anders lautenden Auftrages zu imputieren, verdächtigt die eigene Schreiberzuverlässigkeit eines R. Meir.



Die legitime und die sogenannte „Volksreligion“ Israels.

Von Geheimrat Prof. Dr. Ed. König, Bonn.

Kein Gegenstand steht mehr im Vordergrunde der jüdischen Apologetik, als die Frage nach dem Verhältnis der legitimen oder prophetischen Religion Israels zu dessen sogenannter Volksreligion. Oder ist dieser Gegenstand erstens nicht noch am wenigsten bekannt? Ganz gewiß. Ist doch der Ausdruck „die Volksreligion“ einer Nation erst seit neunzehn Jahren durch eine Schrift des Holländers Gerhard Wildeboer (damals Professor in Groningen) in Gebrauch gekommen. Hat zweitens die Frage nach der Stellung der sogenannten Volksreligion Israels zum rechtlich anerkannten Religionswesen desselben nicht auch für die jetzige Wissenschaft eine große Bedeutung? Ganz bestimmt, denn auch viele neueste wissenschaftliche Darstellungen der Religionsgeschichte oder überhaupt der Geschichte Israels operieren mit dem Begriff „die Volksreligion Israels“, und es fragt sich, ob es in richtiger Weise geschieht. Spielt drittens der Ausdruck „die Volksreligion Israels“ nicht auch in den sonstigen geistigen Bewegungen der Neuzeit eine große Rolle? Leider ist es so. Sind doch die Bestandteile des israelitischen Gottesglaubens, die ein Theodor Fritsch als minderwertige zu beschimpfen pflegte, in dem vom Gericht seinem Urteil zugrunde gelegten Obergutachten Kittels nach ihrem angeblichen „richtigen Kern“ (S. 52) mit dem auf die gleiche Stufe gestellt (S. 65 usw.), was Kittel vorher (S. 30f. 32f. 35. 36) die „frühisraelitische Volksreligion“ oder überhaupt die Volksreligion Israels genannt hat.

Aus drei Gründen also ist das zwischen der legitimen oder gesetzlich anerkannten Religion Israels und der sogenannten Volksreligion Israels bestehende Verhältnis ein interessantes und höchst bedeutsames Problem. Deshalb darf dessen Behandlung auch in Laienkreisen auf Beachtung Anspruch erheben, wenn auch im Verlaufe dieser Behandlung diese oder jene trockenere Einzelerörterung vorkommen sollte.

I.

Das Urteil der alten Quellenschriften über legitime und andere Religion in Israel.

Wie aber könnte ich die Leistung der mir gestellten Aufgabe richtiger beginnen, als daß ich über die uns beschäftigende Frage zunächst den alten Religionsbüchern Israels das Wort erteile?

1. Nun nach den Quellenaussagen gab es im alten Israel eine Religion, in deren Pflege man sich mit allen besten Vertretern der Nation einig wußte, bei deren Verteidigung das Herz sich freute, bei deren Verletzung aber die Seele trauerte. Das war die Religion d. h. Verbindung mit Gott, die zu Abrahams Zeit begründet worden war. Denn die Urkunden Israels behaupten nicht, daß von jeher in Abrahams Verwandtschaft ebendieselbe Religion geherrscht habe. Vielmehr berichten sie ausdrücklich, daß die Vorfahren Abrahams einstmals jenseits des Euphrat andere religiöse Anschauungen gehegt haben. Wir lesen ja die überaus bemerkenswerte Nachricht: „Eure Väter wohnten vorzeiten jenseits des Stromes, (d. h. des für Vorderasien bedeutungsvollsten Flusses), und dienten andern Göttern. Da nahm ich Euren Vater Abraham von jenseits des Stromes und ließ ihn im ganzen Lande Kanaan wandern“ (Jos. 24, 2f.). Da wird also mit deutlichen Worten bezeugt, daß zu Abrahams Zeit mit dessen Berufung durch Gott eine neue Epoche in der Religionsgeschichte eingetreten ist, und die Richtigkeit dieser alten Kunde zu verwerfen, wie mancher neuere Geschichtsschreiber tut, heißt nichts weniger, als den besten Grundsatz der Geschichtsforschung ignorieren. Denn die epochemachende Bedeutung von Abraham für die Religionsgeschichte wird von allen alten Quellen bezeugt. Wie richtig sagte aber schon Lessing in seiner „Duplik“: „Wenn Livius und Polybius und Tacitus ebendasselbe Ereignis, etwa ebendasselbe Treffen, ebendieselbe Belagerung, jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, daß die Umstände des einen die Umstände des andern völlig Lügen strafen: hat man

darum jemals das Ereignis selbst, in welchem sie übereinstimmen, geleugnet?"!

Wie sehr wird ferner die Existenz der Patriarchenreligion als der ersten Stufe der wahren Religion Israels durch die Nachrichten über Mose bestätigt! Denn einem Anrufe aus dem für gewöhnlich verschlossenen Welthintergrunde folgend, durfte er den Glauben an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erneuern. Oder ist auch das wieder zweifelhaft? Nun erstens hat auch ein so ganz modern gerichteter Darsteller der Geschichte Israels, wie Charles Piepenbring in seiner Histoire du peuple d'Israël zugestanden, daß „alle diese Überlieferungen nicht aus der Luft gegriffen sein können"[1], und außerdem welch großartiges Schauspiel bietet gerade hier das Geschichtsbewußtsein Israels dar! Die Unterscheidung einer vormosaischen Periode. Denn wie nahe hätte es gelegen, auf Mose, dieses hochstehende Gottesorgan in einer der wichtigsten Epochen der völkischen und religiösen Entwickelung Israels, überhaupt den Anfang dieser Entwickelung zurückzuführen! Wie natürlich wäre es gewesen, Mose zu einem Heros eponymos zu machen, wie es etwa Jon bei den Joniern gewesen ist! Aber aller Glanz, von welchem die Gestalt Moses als des großen Gotteswerkzeugs bei der Begründung der Volksgeschichte Israels umstrahlt wurde, hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus einer noch älteren Periode Israels herüberfunkelte. Die Mittagshelligkeit, in der die mosaische Zeit für das Auge Israels dalag, hat dasselbe nicht geblendet, so daß es nicht mehr die Morgendämmerung seines Geschichtstages hätte erkennen können. Ja, die Unterscheidung einer vormosaischen Periode ist ein gar noch nicht hinreichend gewürdigter Kardinalpunkt in der Beurteilung der Zuverlässigkeit der hebräischen Nachrichten über die älteste Zeit. Schon dieser Punkt beweist, daß Israels Nachrichten über seine früheste Periode auf besseren Grundlagen aufgebaut sein müssen, als viele neuere Historiker, wie

[1]) „Toutes ces traditions ne peuvent pas être tirées de l'air."

z. B. auch Ed. Meyer in seiner Geschichte des Altertums, annehmen. Schon wegen des einzigen hier gegebenen Beweises darf deshalb auch dies mit Ruhe behauptet werden, daß die Prinzipien der alten wahren Religion Israels in folgenden Abschnitten der Tora richtig überliefert worden sind: im Dekalog von 2. Mos. 20, 2—17, im Bundesbuch von 20, 23—23, 33 usw. Diese ältesten Zeugnisse über die patriarchalisch-mosaische Religion bildeten den Rechtstitel für die Existenz der legitimen Religion und den Maßstab für die Lehren und Zeremonien, die in Israel zu der rechtmäßigen Religion gerechnet werden durften.

Aber das Ideal der von den Vätern ererbten wahren Religion war nicht bloß in diesen Gesetzen verkörpert. Es lebte auch in den Geistern vieler Vertreter der nachmosaischen Generationen. Welchen deutlichen Beleg gibt schon z. B. die Tatsache, daß Gideon die ihm angebotene erbliche Fürstenwürde abgelehnt hat (Richt. 8, 23)! Er kannte gar wohl das Grundgesetz, daß „der Ewige Israels König sein soll immer und ewig,“ wie es aus dem Triumphgesang heraustönt, den das aus Not und Tod befreite Volk anstimmte (2. Mos. 15, 18). Aber noch unmittelbarer muß folgende Tatsache auf uns wirken. Als der greise Richter Eli die Kunde vernahm, daß die Bundeslade in die Hände der Philister gefallen war, fiel er rücklings vom Stuhle und gab seinen Geist auf. Und wie treu auch besonders in Israel die Frauenseele ihr schönstes Amt, das Herdfeuer der Religion zu schüren, verwaltet hat, das hat sich wohl bei niemand in ergreifenderer Weise gezeigt, als bei jener Schwiegertochter des eben erwähnten Richters Eli. Denn als sie hörte, daß „die Lade Gottes genommen, dazu ihr Schwager und ihr Mann tot wäre,“ da wußte sie für den Sohn, dem sie damals sterbend das Leben gab, keinen anderen Namen, als Ikabod „Nicht-Ehre“ oder „Schande“. Denn sie sagte: „Die Herrlichkeit ist von Israel weggenommen, weil die Lade Gottes genommen ist.“ (1. Sam. 4, 22). So lebendig also war in vielen Seelen jener alten Geschlechter Israels das Bewußtsein, in der von den Vätern

und Müttern ererbten Religion das kostbarste Kleinod zu besitzen.

So fest steht vor allem die Existenz einer durch Gottes Gnade in Abraham erweckten und durch Gottes Treue in Mose erneuerten Religion. Übrigens eben diese Tatsache, daß die Überzeugung von der himmlischen Herkunft der väterlichen Religion durch die Geschichtserfahrungen in die Zeitgenossen Moses gleichsam eingehämmert worden war, erklärt in erster Linie nicht bloß die Einhelligkeit des Urteils der gesamten althebräischen Literatur über den Wert dieser väterlichen Religion, sondern auch die unzerstörbare Lebenskraft dieser Religion.

Läßt sich aber ferner nicht auch ein Bild von dem Wesen und den unterscheidenden Merkmalen dieser zu Recht bestehenden Religion entwerfen? Ein Versuch, das Bild in seinen Grundlinien nachzuzeichnen, hat mich zu folgendem Ergebnis geführt.

Zunächst der Grundbestand oder das Wesen dieser legitimen Religion lag in dem geschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels, seit Abraham in einer besonderen Verbindung mit dem lebendigen Gotte zu stehen, und eben dies ist die wahre Religion Israels: die spezielle Verbindung Gottes mit diesem Volke zu dessen Erziehung und seiner sowie der Menschheit schließlichen Beseligung. Denn so heißt es schon in einer Stelle, die auch nach der gegenwärtigen literarkritischen Forschung zum ältesten Bereiche der Tora gehört: „In deiner Nachkommenschaft sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden“ (1. Mos. 12, 3b). Sodann als die Einzelfaktoren dieses religiös-sittlichen Grundbesitzes sind gemäß dem vorhin erwähnten Grundsatz der Geschichtswissenschaft die Glaubenssätze, Forderungen und Verheißungen anzusehen, die in allen Quellen gleichmäßig erwähnt werden, und dieser wesentlich beharrende Bestand der zu Recht bestehenden Religion Israels ist dieser: Erstens die Gewißheit, ein wahres Prophetentum zu besitzen, also das Bewußtsein, in einer wirklichen Verbindung mit dem für gewöhnlich verschlossenen Welt-

hintergrunde stehen zu dürfen. Zweitens die Überzeugung von der Existenz eines welterhabenen, nicht aus dem Weltprozeß hervorgegangenen und nicht in ihm verschlungenen, der bestehenden Welt souverän gegenüberstehenden Geistwesens. Auch dadurch stand Israels Gottesauffassung im geraden Gegensatze zur Meinung der Babylonier, wie sie z. B. aus deren Schöpfungsepos herausklingt: „Als oben der Himmel noch nicht genannt war, als Apsû und Tiâmat ihre Wasser in eins mischten, da wurden die Götter gebildet." Der dritte Gedanke ist der des Monotheismus, der mindestens keimartig in der schließlichen universalen Bestimmung der mit Abraham beginnenden Erlösungsreligion (1. Mos. 12, 3b) lag. Also das dritte Moment war Erhabenheit über Vielgötterei, Götterzank, Götterbuhlschaften[1]). Dazu tritt viertens die Idee der Geistigkeit Gottes, wie denn zunächst in der Geschichte Abrahams keine Spur von einem Gottesbild erwähnt ist, und die Vermeidung der Götterbilder im Zehngebot als zweites Prinzip auftritt[2]). Der fünfte Faktor ist die Heiligkeit Gottes, d. h. seine Erhabenheit über alles Profane und hauptsächlich das Unmoralische. Welches Lichtbild gegenüber den babylonischen Göttern, von denen es im Schöpfungsepos, Tafel III, Zeile 135—37 heißt: „Der süße Most verwirrte ihre Sinne; sie wurden vom Trinken berauscht, ihr Körper übervoll; sie wurden sehr erregt, ihre Leber hob sich." Sechtens zeigt sich an dieser Religion tiefstes Gefühl für den Zusammenhang von Menschenschuld und Menschenelend (1. Mos. 3, 1ff.). Es ist doch sehr auffallend, daß die babylonische Literatur keine Parallele zur

---

[1]) Nur Ignorantismus kann diese Eigenart der altisraelitischen Religion verkennen und sie der babylonischen und ägygtischen Religion nachstellen. So geschieht es wieder in Fritsches Buch „Der falsche Gott" (neue Auflage von „Beweismaterial gegen J... e"; 1916), S. 83f., aber ohne daß die hier erwähnten Tatsachen in Betracht gezogen worden wären.

[2]) Als echtmosaisch allen neuesten Einwänden gegenüber in meiner „Geschichte der alttestl. Religion" (= GAT Rel.) 1915, 255—76 verteidigt.

Darstellung der Bibel von der ersten Pietätsverletzung des Menschengeschlechts enthält. Die hebräische Darstellung steht auch auf höherem Niveau, als z. B. Hesiods Darstellung in „Werke und Tage“, V. 59—105. Nämlich darnach wurde von den Göttern Pandora geschickt, und der von ihr verführte Mensch ist als nicht-schuldig hingestellt. Siebentens reiht sich dies an: Mit der Lebendigkeit und Strenge des sittlichen Bewußtseins der wahren Abrahamsnachkommen geht parallel die lebendigste Hoffnung auf Erlösung von Sündenschuld und Sündenstrafe. Deshalb tritt auch in den Verheißungen von der künftigen Vollendungsperiode des Gottesreiches der Gedanke der Niederstampfung der Menschenschuld weit energischer, als z. B. bei Hesiod, Werke und Tage, V. 105ff. auf. Endlich achtens die Höhe des sittlichen Bewußtseins der führenden Geister Israels spricht sich z. B. in folgenden Sätzen aus: „Ich dachte, es sei keine Gottesfurcht in diesem Ort,“ sagt Abraham im 1. Mos. 20, 11, oder „der Kanaaniter hat eine Torheit, d. h. Schandtat, in Israel getan“ (34, 7 usw.), oder sogar in den Worten eines jungen Mädchens „So tat man nicht in Israel“ (2. Sam. 13, 12).

Achtstrahlig also ist der Stern, mit dem die zu Recht bestehende Religion Altisraels, deren geschichtliches Dasein zuerst festgestellt wurde, nun zweitens nach ihrem Begriffsumfang verglichen werden konnte.

Eine dritte Hauptfrage, die nunmehr an diese legitime Religion zu stellen ist, muß ich — noch einmal — auf ihr Verhältnis zur Zeit beziehen. Denn eine jetzt weit verbreitete Meinung geht dahin, daß die ältere Religion Israels als „die vorprophetische“ zu bezeichnen, aber die wahre Religion Israels erst von den Propheten des 8. Jahrhunderts, also von Amos und seiner Reihe geschaffen worden sei. Natürlich halten wir uns nicht bei der falschen neueren Ausdrucksweise auf, wonach die Zeit vor Amos die vorprophetische genannt zu werden pflegt; denn diese Ausdrucksweise stößt sich ja an hundert Quellenaussagen, die schon Abraham ausdrücklich als „Propheten“ bezeichnen (1. Mos. 20, 7) und be-

treffs Mose es so oft tun (5. Mos. 18, 15 usw.). Also bei einer so offenbaren Willkürlichkeit, die nur wegen des weiteren Fortschritts der Darlegung nicht unerwähnt bleiben konnte, halten wir uns nicht auf. Vielmehr fragen wir gleich die Quellen, ob die mosaische und altprophetische Religion z. B. eines Samuel, Elia und Elisa von den Schriftpropheten Amos, Hosea, Jesaja usw. verleugnet worden ist, oder nicht.

Bei dieser Frage ist es aber um der Klarheit willen am richtigsten, wenn im wesentlichen die Reihenfolge der Momente eingehalten wird, die soeben bei der Kennzeichnung der gesetzlich anerkannten Religion Israels vorgeführt worden sind. Ist also zunächst das Alter dieser Religion von Amos und seinesgleichen anerkannt worden? Nun zweifellos. Denn Amos hat z. B. in der Zeit der Wüstenwanderung Israels dessen Verbindung mit dem Ewigen vorausgesetzt (5, 25), und Hosea hat es als Kunde von seinem Gott ausgesprochen: „Da Israel jung war, hatte ich ihn lieb und rief meinen Sohn aus Ägypten“ (11, 1). Diese Propheten haben, was neuestens nicht beachtet worden ist, auch über die göttliche Erwählung Israels sich ausgesprochen. Denn bei Amos (3, 2a) lesen wir: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt“ d. h. zu meinen Bekannten gemacht. Ferner, daß die Männer wie Amos dem älteren Israel ein echtes Prophetentum zugeschrieben haben, wäre selbstverständlich nicht ausdrücklich zu erwähnen, wenn nicht neuestens von Marti behauptet worden wäre, daß Amos „durchaus verschieden“ gewesen sei von Elia, und doch hat Amos ausdrücklich echte Propheten zweimal (2, 11 und 3, 7) erwähnt und wußte sich von Gott berufen (3, 8). Von grundlegender Bedeutung ist ferner, daß schon die beiden ältesten Schriftpropheten sich direkt auf frühere Gesetze Gottes als den Maßstab berufen haben, nach welchem sie urteilen (Am. 2, 4; 4, 6; 8, 12). Weiter die Welterhabenheit des israelitischen Gottes ist ja von Amos in jenen großartigen Worten anerkannt worden: „Siehe, er ist es, der die Berge macht, den Wind schafft und dem Menschen verkündet, was sein Plan ist, der

Morgenröte zu Finsternis macht und einhertritt auf den Höhen der Erde: der Ewige, der Gott der Heerscharen, ist sein Name“ (4, 13)[1]. Sodann den weiter entfalteten Keim des Monotheismus vertreten die Schriftpropheten, indem z. B. Amos (9, 7) die Philister durch Israels Gott von Kaphtor (Kreta) hergeführt sein läßt. Ferner daß die Geistigkeit oder Unabbildbarkeit Gottes von Amos und Hosea vertreten werde, geben auch Neuere (z. B. Marti) zu, nur sollen sie diesen Grundsatz erst geschaffen haben. Aber sie können nicht Gesetzgeber und Richter in derselben Person gewesen sein. Endlich die Heiligkeit Gottes mußte von den Propheten des 8. Jahrhunderts ja leider so streng verkündet werden, daß der Ausdruck „der heilige Gott Israels“ sogar als neuer Gottesname auftritt (Jes. 1, 4b usw.).

Folglich ist es zunächst positiv aus den Quellen begründet worden, daß die Propheten auch seit dem 8. Jahrhundert auf dem Boden der alten, von den Vätern ererbten Religion gestanden haben. Auch sie haben dieselbe als die zu Recht bestehende anerkannt und wollten ihr Volk zur Treue gegen die alten Prinzipien der Religion und Moral zurückführen. Deshalb lockten sie ihre Zeitgenossen, indem sie dieselben an die alte Treue ihres Gottes erinnerten, wie z. B. Amos 1, 3 davon spricht, daß der Ewige als Patron seines Volkes auftritt, ohne daß erst eine Verbindung des Ewigen mit Israel angekündigt worden wäre. Welch ein Lichtstrahl fällt von da auf die vorhergehende Religionsgeschichte Israels! Also eine reformatorische Tendenz oder vielmehr Aufgabe war der Ausgangspunkt des Wirkens der Propheten des 8. Jahrhunderts, nur hatten sie auch ergänzend und vergeistigend zu wirken[2].

Demnach hat die legitime Religion Israels auch die Eigenschaft der wesentlichen Beständigkeit gezeigt.

---

[1]) Ausführlich erörtert in GAT Rel. 283—387.

[2]) Die Echtheit von 4, 13; 5, 8f. usw. ist in GAT Rel. 359f. erwiesen.

2. Aber gab es neben ihr in Israel nicht auch noch eine andere Religion? Diese Frage haben die Geschichtsschreiber Israels, wenn auch mit Schmerz, so doch mit Freimut bejaht. Denn dieselben haben überhaupt nicht, wie neuerdings so oft gesagt worden ist, ihre Bilder auf Goldgrund gemalt. Im Gegenteil ist es ein höchst bemerkenswerter Charakterzug der hebräischen Geschichtsschreibung, daß sie auch bei den Persönlichkeiten, die sonst hoch zu rühmen waren, wie z. B. David oder Salomo, doch etwaige Fehler nicht vertuscht hat. Diese Wahrheitsliebe der hebräischen Geschichtsbücher zeigt sich nun auch darin, daß sie nicht behauptet haben, daß stets die ganze Nation ebenderselben Religion angehangen habe. Vielmehr berichten sie ausdrücklich über eine längere Reihe von religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, denen kleinere oder größere Kreise Israels gehuldigt haben. Diese Nüancen von religiösen Anschauungen und Praktiken, denen bald mehr bald weniger Leute im alten Israel sich zugeneigt haben, werden am richtigsten in folgenden sechs Gruppen vorgeführt, die mit den vorhin aufgeführten Faktoren und Grundsätzen der legitimen Religion parallel gehen.

Manche neigten erstens der Wahrsagerei oder Mantik zu. Wie in bezug auf Laban bemerkt wird, daß er Zeichendeuterei trieb (1. Mos. 30, 27), so mußten auch in Israel oftmals Gesetzgeber und Propheten gegen die freilich erklärliche Neigung, durch nicht von Gott dargebotene Mittel die Geheimnisse der Zukunft zu erforschen, einen scharfen Kampf führen. Denn, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, so klagt Hosea (4, 12): „Mein Volk befragt sein Holz, und sein Stab soll ihm weissagen.“ Man trieb also die sogenannte Rhabdomantie, wie sie auch als bei den alten Deutschen gebräuchlich von Tacitus in seiner Germania, Kap. 10 beschrieben wird. Zum Gebiete der Wahrsagerei gehörte ferner auch der falsche Prophetismus, wie er geschichtlich besonders in jener eigenartigen Szene hervortritt (1. Kön. 22, 4ff.), wo vierhundert Propheten dem Könige Ahab nach dem Munde redeten. Denn diese Propheten behaupteten zwar, im Namen des Ewigen

sprechen zu können, schöpften ihre Kunde aber z. B. aus Träumen. Denn sie riefen: „Wir haben geträumt, wir haben geträumt“ (Jer. 23, 25), während Jeremia und seine Reihe (7, 25) durchaus den Traum als Quell ihrer Weissagungen verworfen haben (23, 28: Wie reimen sich Stroh und Weizen zusammen!). — Zweitens ließen sich manche Israeliten auch zur Zauberei oder Magie verleiten, denn schon im alten Bundesbuche wird die Beschwörerin mit dem Tode bedroht (2. Mos. 22, 17). — An dritter Stelle drängt sich der Götzendienst vor unser betrachtendes Auge und zieht mit seinen verschiedenen Arten in langer Reihe an uns vorüber. Denn da es leider in der Natur des Menschen liegt, daß er das Fremdartige oft höher als das Einheimische schätzt, so waren gar manche Israeliten geneigt, die Götter der Völker anzubeten, mit denen sie auf ihren Wanderungen in Berührung kamen (4. Mos. 25, 1 ff.), oder die unter ihnen wohnen blieben, wie die Kanaaniter, oder später ihnen bekannt wurden, wie die Assyrer mit ihrem Gestirnkultus (hauptsächlich seit 740). — Doch wenden wir unser Auge von dieser religiösen Neigung, die im ersten Satze des Zehngebots verurteilt wird, schon zu einer vierten Art des religiösen Verhaltens, die im nächsten Satze des Zehngebots verworfen wird, und das ist der Bilderdienst oder die Idololatrie. Wie sehr liebt es doch der Mensch, sich das Geistige zu versinnlichen und deshalb auch die Gottheit sich durch Produkte der Plastik zu vergegenwärtigen oder durch Gemälde augenfällig zu machen! Dürfen wir uns da wundern, daß dieses Bestreben sich auch in Israel vielfach geltend machte? Eine fünfte Art falscher Religion war eine schreckliche und abscheuliche Art von Kultushandlungen, wie die Menschenopfer und die Tempelprostitution (1. Mos. 38, 14 usw.). Denn hauptsächlich letztere war zugleich eine Huldigung vor der Sinnlichkeit und wird deshalb vom israelitischen Gesetz mit Abscheu verpönt (5. Mos. 23, 18). — Endlich sechstens gehören hierher solche unmoralischen Handlungen, von denen man einfach sagte, sie seien eine Torheit, d. h. eine Schandtat, in Israel (1. Mos.

34, 7 usw.: elfmal), wie die Vergewaltigung von Frauen, wie solche Unmoralität auch im Gesetze aufs schärfste verboten wird.

Über diese sechs Punkte als Verletzung der höheren Kultur Israels sind alle anerkannten Quellenschriften der Geschichte Israels einig. Gegen diese sechs Anschauungen und Bestrebungen wird nicht nur laut protestiert, sondern auch mit Bestrafung durch die Gemeinde gedroht[1]).

Und gibt es auch eine Gesamtbezeichnung für diese sechs Arten des religiös-sittlichen Denkens und Handelns? Aus den Quellen könnte nur etwa der Gesamtausdruck „Abfall vom Ewigen" (Jes. 1, 2b usw.) oder Untreue gegen die Thora Gottes gefunden werden, und den Quellen entsprechend könnte nur der Name „verbotene Religion und Sittlichkeit" oder falsche Religion gewählt werden.

Diese Größe aber wäre nun diejenige, auf welche der moderne Ausdruck „Volksreligion" angewendet werden könnte. Weil es aber eine schiefe Bezeichnung ist, sage ich stets „die sogenannte Volksreligion Israels" und erkläre sie als die Summe der religiös-sittlichen Anschauungen und Verhaltensarten, gegen die in den Quellenschriften stets Protest erhoben wird.

Aber das ist nicht der Begriff von „Volksreligion Israels", der seit einigen Jahren in manchen Darstellungen beliebt wird. Betrachten wir also, um diesen neueren Begriff von „Volksreligion Israels" kennen zu lernen, nunmehr den zweiten Hauptteil dieser Untersuchung.

(Ein zweiter Artikel folgt.)

[1]) Vgl. meinen Kommentar zum Deuteronomium (1917) bei 13, 11 und 19; 17, 5; 21, 21; 22, 11 und 24.



Palästina im Widerstreit der Großmächte.

Ein geschichtlicher Rückblick.

Von Rabb. Dr. Salomon Stein, Schweinfurt.

Wenn wir gemeinhin von der Bedeutung Palästinas sprechen, so sagt uns schon seine ehrende Bezeichnung „Das heilige Land“, daß wir sie auf dem Gebiete des geistigen Lebens suchen und finden, in dem, was dieses Land als die Geburtsstätte der Religion schlechthin für die religiöse Entwickelung, die sittliche Entfaltung und Vervollkommnung der Menschheit geleistet hat. Wir denken dabei zunächst freilich an das Volk, das auf diesem gottgesegneten Fleckchen Erde gelebt und gewirkt hat, für dessen mit der Geschichte der Gesamtmenschheit verwachsenen Schicksale dieses Land die Schaubühne gewesen ist, und vergessen sicher fast immer, daß nach dem unbezweifelbaren Zeugnis der heiligen Schrift selber gerade die geographischen Verhältnisse Palästinas die Entwickelung Israels zum Volk der Religion direkt begünstigt haben. Heißt es doch im V. M. 11, 10: „Wahrlich das Land, in das du kommst, um es einzunehmen, ist nicht wie das Land Ägypten, aus dem ihr gezogen seid, wo du deine Saat aussäen konntest, und das du mit deinen Füßen tränktest wie einen Gemüsegarten. Nein, das Land, zu dem ihr hinüberziehet, um es in Besitz zu nehmen, ist ein Land der Berge und der Täler, den Regen des Himmels trinkt es als Wasser, ein Land, um das der Ewige, dein Gott sich kümmert; beständig sind die Augen des Ewigen, deines Gottes, darauf gerichtet, vom Anfang des Jahres bis zum Ende des Jahres“. Diese Worte bedeuten nichts anderes, als daß Palästina mit seinen Bergen und Tälern, mit seinen kurzen während der Sommerhitze versiegenden Gebirgsflußläufen in höherem Grad, als jedes andere Land, vor allem aber als die ägyptische Tiefebene mit ihrem befruchtenden Nilschlamm und dem dort ermöglichten Kanalisierungssystem, auf die von Gott zu sendenden Niederschläge angewiesen ist, daß demgemäß der Bewohner Palästinas in viel energischerer Art die Abhängigkeit von Gott fühlen

mußte, daß bei ihm eine viel intensivere Hoffnung, ein viel sehnsüchtigerer Aufblick zu Gott und ein viel kräftigeres Vertrauen auf Gott sich herausbilden mußte, als sonst in irgendeinem Lande. Ja, wir wissen es, daß die hier angeführten Sätze in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, direkt als Ansporn für einen gerechten, tugendhaften, gottgefälligen Wandel gelten sollen.

Jedenfalls erhellt aus diesem Zeugnis der Bibel selber, in wie hohem Grade der geographische Charakter des Landes von Einfluß war für die Heranbildung Israels zum Volk der Religion.

Auch wenn wir von der politischen Bedeutung Palästinas sprechen, ist es sein geographischer Charakter, der ihm diese Bedeutung verleiht. Palästina ist das Verbindungsglied zweier großer Erdteile, ist die Brücke zwischen Asien und Afrika. An der Ostküste des mittelländischen Meeres gelegen, das für die damaligen Völker „das große Meer“ bedeutete, konnte es weiterhin auch in lebhaften Verkehr mit den Völkern Europas treten. Wie sehr dieser Verkehr zum Zwecke des Handels von den phönizischen Städten aus, vor allem von Tyrus aus, gepflegt wurde, wie derselbe zur Koloniengründung in Spanien, Nordafrika, auf Cypern führte, ist ja bekannt. Eine einzige tyrische Kolonie, Carthago, nahm den Kampt mit der Weltmacht Rom auf. Gerade die Lage am Meer, am mittelländischen Meer ist schuld, daß Palästina schon in der ältesten Zeit in den Kampf der Weltreiche hineingezogen wurde, von dem es sonst gar nicht hätte berührt zu werden brauchen. Babylonien und Assyrien drängten mit aller Zähigkeit und dem Aufgebot ihrer ganzen Kraft nach dem Meere hin — ähnlich wie vor dem Krieg Rußland! — Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet kann uns die 13 Jahre währende Belagerung der Stadt Tyrus durch Nebukadnezar nicht wunder nehmen. Und ebensowenig verwunderlich ist es, wenn Ägypten das Vordringen der rivalisierenden Großmacht zum Meer mit allen Mitteln zu verhindern suchte. Der leidtragende Teil in allen solchen Fällen war immer Palästina. Ob der assyrische Groß-

könig nach Ägypten oder Äthiopien zog oder die Pharaonen nach Ninive strebten, immer ging der Weg über Palästina.

Das Eingekeiltsein zwischen zwei Großmächten schloß weiterhin aber auch die beständige Gefahr einer unsteten, schaukelnden Politik Palästinas in sich, gegen die die Propheten Israels mit aller Energie sich auflehnten, und die schließlich den Untergang des jüdischen Staates tatsächlich herbeiführte.

Auch in dem großen Weltkrieg unserer Tage spielte Palästina eine nicht unbedeutende Rolle. Zunächst hören wir, daß am Anfange des Krieges das türkische Hauptquartier sich in Jerusalem niedergelassen habe, daß der Bau einer durch Palästina führenden, die Wüste durchquerenden Eisenbahn der Türkei die Möglichkeit eines Angriffs auf den Suezkanal und damit auf die Weltmachtstellung Englands gewähren sollte. Diese kühne Hoffnung wurde freilich bald zunichte. England hat im Gegenteil Palästina erobert, die Türkei zu Boden geschlagen, und das Schicksal Palästinas liegt z. Z. noch verhüllt vor uns.

Wenden wir uns von der augenblicklichen Lage Palästinas ab und einer kurzen geschichtlichen Betrachtung der Frage zu, welche Rolle Palästina seit ältester Zeit im Kampfe der Weltreiche gespielt hat, so sehen wir, daß zu manchen Zeiten die großen Weltereignisse in der Geschichte des kleinen jüdischen Landes sich widerspiegelten, daß sie sein Schicksal direkt beeinflußten, so daß die auf dem Boden Palästinas sich abspielenden Vorgänge aus ihrer Isolierung herausgehoben und zur Weltgeschichte werden. Es ist ein langer Weg, den wir bei dieser Betrachtung zurücklegen müssen; darum kann das einzelne nur kurz behandelt werden.

Wir beginnen mit einer Zeit und mit Ereignissen, die man bisher als ganz unhistorisch zu betrachten geneigt war, die aber jetzt durch die lautsprechenden Urkunden der Ausgrabungen in Mesopotamien und Ägypten ihren vollen Anspruch auf Geschichtlichkeit erwiesen haben. Ja wir können sogar auf Zeiten zurückgehen, für die wir in der Bibel geschichtliche Ereignisse gar nicht verzeichnet finden.

Wir wissen heute, daß nicht erst in der Zeit der Patriarchen Palästina eine semitische Bevölkerung hatte, sondern schon 1000 Jahre früher. Freilich wurde diese hebräische Bevölkerung, wie uns die ägyptischen Denkmäler zeigen, um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrtausends von einer in Palästina einflutenden mächtigen Völkerwelle verdrängt; es sind das die Amuru oder Emoriter. Gegen diese Emoriter führte Pharao-Pepi I. aus der 6. Königsdynastie einen großen Krieg, in dessen Verlauf es seinem Feldherrn Unna durch eine Landung im Hafen bei Karmel gelingt, die Eindringlinge unter die ägyptische Herrschaft zu zwingen.

Um dieselbe Zeit sehen wir aber auch den altbabylonischen König Sargon I. mit einem Heer gegen die Amuru ziehen und im Norden Palästinas Eroberungen machen, so daß jetzt der Nordteil Palästinas Babylonien, der Südteil den Ägyptern gehört. Sargon rühmt von sich, daß er bis zum „Meer des Sonnen-Untergangs“ d. i. bis zum mittelländischen Meer, vorgedrungen sei und nennt sich stolz den „König der vier Weltrichtungen“.

Nicht viel später als dieses Eindringen der Amuru oder Emoriter in Palästina spielt sich wiederum auf dem Boden Palästinas ein bedeutungsvolles Ereignis ab, das uns im XIV. Kapitel der Genesis berichtet wird, es ist das die Geschichte des ersten Krieges in der heiligen Schrift, der eine Völkerkoalition gegen die andere in Bewegung setzt, und der um deswillen von der Bibel behandelt wird, weil Israels Stammvater und Patriarch Abraham von diesen Ereignissen berührt wird und dabei Gelegenheit hat, seine schönsten Tugenden zu bewähren. Um die Wende des 22. zum 21. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung drangen die Könige Amrophel von Schinear oder Babylon, Kedorlagomer, der König von Elam, Arjoch von Elasar (Larsa) und Tidol (Tudchul) von Gojim nach dem Süden, um die südpalästinensischen Könige, die sich ihrer Botmäßigkeit entziehen wollten, wieder zu unterwerfen.

Zu jener Zeit bestanden noch die Städte Sodom und Gomorrha; die Örtlichkeit hieß damals das Kalktal; so berichtet uns die Bibel. Die nichtgläubige Welt war geneigt, diesen Bericht in das Bereich der Fabel zu verweisen. Das ist heute ganz und gar unmöglich. Denn sämtliche Könige und Ortsnamen sind durch die Ausgrabungen und Denkmäler bereits geschichtlich festgestellt, und es hat sich gezeigt, daß der biblische Bericht nicht nur nicht angezweifelt werden kann, sondern, daß seine Überlieferungstreue geradezu bewundernswert ist. Amrophel, der König von Schinear, ist Hamurappi, der, einer hebräischen Dynastie entstammend, nicht nur ein gewaltiger Eroberer gewesen ist, der Nord- und Südbabylonien miteinander vereinigte, sondern durch seinen berühmten, mehrere 100 von Paragraphen zählenden Gesetzes-Kodex als einer der größten Gesetzgeber aller Zeiten bekannt geworden ist. Wenn er König von Schinear genannt wird, so zeigt uns hier die Bibel die durch die Ausgrabungen bekannte Tatsache, daß die Babylonier die Erbschaft eines anderen Volkes angetreten haben, nämlich die der Singarer oder Sungarer oder Sumerer, die allerdings von den Babyloniern unterjocht worden sind, die aber ihrerseits ihre Zwingherrn kulturell stark beeinflußt haben. Die Bibel hat hier noch den alten sumerischen Namen des Landes, dessen Volk, obwohl vom Stamme Hams, kulturell auf einer bedeutenden Höhe stand, auf das wir vor allem die erste Darstellung menschlicher Gedanken durch die Schrift zurückzuführen haben; es ist dies die Keilschrift. Dieser Kampf fand nun auch auf dem Boden Palästinas statt. Sein Verlauf erinnert uns an die Schlacht bei Tannenberg. Wenn hier zahllose Russen bei der Flucht ihren Tod in den Seen fanden, so vor 4000 Jahren die nordsemitischen Streiter in den zahllosen Kalkgruben, von denen das Land nach dem Bericht der Bibel angefüllt war. Wir haben schon oben erwähnt, daß damals Sodom und Gomorrha noch bestanden. Ihr Untergang wird nun nicht nur in der Bibel erwähnt, sondern auch indirekt in außerbiblischen Quellen. Eine phönizische Überlieferung weiß uns nämlich zu

erzählen, daß gegen das 2. vorchristliche Jahrtausend die phönizische Küste durch kanaanitische Stämme besiedelt worden sei, die wegen schrecklicher Erschütterungen in der Gegend des Toten Meeres nach Norden vordrangen. Der Zug der fünf Könige nach dem Süden ist sicher nichts anderes als eine Episode in dem ständigen Kampf, den die Babylonier und die Ägypter in dem Bestreben, Palästina in ihre Interessensphäre hineinzuziehen, bereits in dieser uraltesten Zeit miteinander geführt haben. Es ist das ein Kampf, der sich bekanntlich auch gegen das Ende des I. jüdischen Reichs wiederholt, also ca. 1½ Jahrtausende später.

Eine ganz neue Tatsache aus der Geschichte der Beziehungen dieser beiden Weltreiche zu Palästina ist im Jahr 1888 durch den Fund der Tel el Amarna-Tafeln bekannt geworden. Auf der Sinaihalbinsel in den Trümmern der einstigen Stadt el Amarna wurden von Hirtenjungen auf zwei Seiten beschriebene Tontafeln gefunden, die von den wissenschaftlichen Forschern als Briefe ägyptischer Statthalter an ihre Könige Amenhotep III. und IV. erkannt wurden. Die Briefe sind aber nicht in ägyptischer Schrift und Sprache geschrieben, sondern in assyrischer oder babylonischer. Wie ist das zugegangen? Und wie kommen diese Tafeln nach el Amarna?

Der König Amenhotep IV. von Ägypten wollte eine neue Religion einführen. Er geriet dadurch in Streit mit der mächtigen Priesterschaft und verließ deshalb seine Hauptstadt Theben, um sich eine neue Stadt in el Amarna zu gründen. Dorthin ließ er einige Staatsurkunden bringen, die aus der Zeit seines Vaters Amenhotep III. und aus seiner eigenen Zeit stammten. Aus diesen Urkunden geht nun hervor, daß in jener Zeit — welche Zeit es ist, darüber später! — die Ägypter sich längs der Meeresküste von Palästina einen Weg nach dem nördlichen Syrien und dem Euphrat gebahnt, bzw. daß sie diesen Weg, den sie schon einmal besessen und wieder verloren hatten, sich von neuem eroberten. Die Ägypter hatten in fast allen Städten ihre Statthalter. Trotzdem war der babylonische Einfluß in Palästina noch so ganz ungebrochen, daß die

Diplomatensprache der Fürsten Palästinas, die Sprache ihrer Berichte an den ägyptischen Großkönig, die babylonische war. Also auch hier wieder der Widerstreit zwischen babylonischer und ägyptischer Macht und Kultur.

Aber nicht lange sollte der ägyptische Einfluß mehr dauern. Denn ein neues Volk erscheint jetzt auf der Bildfläche, über dessen Vordringen und Eroberungen die Statthalter bewegliche Klage in ihren Berichten an Amenhotep führen. Es sind die Habiri, die Hebräer, die nach ihrer Befreiung bei ihrem Einzug unter Josua allüberallhin in Palästina vordringen und das ganze Land erobern. Ägyptens Macht ist aber bereits gesunken, so daß keine Hilfe geschickt wird. Um von der Not und Klage eine Vorstellung zu geben, sei ein Brief des Königs von Jerusalem angeführt: „An den Schreiber meines Herrn, des Königs — Abdkhiba, dein Knecht. Bringe laut vor meinen Herrn, den König, diese Worte: Das ganze Gebiet meines Herrn, des Königs, geht in Trümmer“.

Wir stehen hier in der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends und haben hier einen Parallelbericht zum Buche Josua von unendlichem Werte in den grundlegendsten Fragen der jüdischen Religionsgeschichte, worüber wir uns hier nicht auslassen können. Was er uns aber hier zu zeigen vermag, ist der Umstand, daß ebenso wie im dritten vorchristlichen Jahrtausend, so auch im zweiten babylonische und ägyptische Ansprüche auf Palästina vorlagen, babylonischer und ägyptischer Einfluß sich geltend machte. Nach der Eroberung Palästinas durch die Habiri, durch Israel, kann ungefähr ein halbes Jahrtausend von einem überragenden Einfluß der Großmächte auf Palästina nicht gesprochen werden. Wohl war Israels Volk und Land in jedem neuen Menschenalter von anderen Nachbarvölkern schwer heimgesucht; Edom, Ammon, Moab, Aram, kanaanitische Volksreste, Midjan und vor allem der Erbfeind, die Philister, drangsalierten Israel der Reihe nach aufs Brutalste. Aber dieser Mächte, die an Zahl, Kraft und Bedeutung Israel doch nicht allzu sehr überragten, konnten die sonst ziemlich lose zusammenhängenden Stämme sich unter

Anführung ihrer von Gott gesandten Führer, der Richter, immer wieder erwehren, und sie konnten das erst recht, als sie, unter kraftvollen Königen, wie Saul, David, Salomon zu einer Einheit zusammengeschmiedet, einen immerhin bedeutungsvollen Machtfaktor darstellten, mit dem Bündnisse und dynastische Verschwägerungen einzugehen, auch den mächtigen Nachbarn erwünscht erschien. Nach den Zeitbegriffen, die wir im Völkerleben anwenden, dauerte diese Machtvollkommenheit nicht gerade lange. Den Todeskeim für Freiheit und Selbständigkeit senkte die Trennung des jüdischen Volkes in zwei Staaten in den Boden seines Lebensackers. Dabei aber hatte bereits wieder die Großmacht Ägypten trotz der Verschwägerung der Dynastien durch Salomos Heirat mit der ägyptischen Prinzessin in sehr verdächtiger Weise ihre Hand im Spiel.

(Schluß folgt.)



Glossen.

Von Dr. Nathan Birnbaum, Zürich.

Zur Weltkonferenz in Zürich. Man hörte die „Weltkonferenz der jüdisch-orthodoxen Verbände“, die vom 19. bis 26. Februar in Zürich stattfand, auf der Tagung selbst zu wiederholten Malen als großes geschichtliches Ereignis, als Ausgangspunkt einer neuen jüdischen Epoche feiern. Vielleicht tun wir gut daran, solche heute leider allzuüblichen Superlative zu vermeiden, jedenfalls haben wir aber allen Grund, mit ihr zufrieden zu sein.

Wenn bei den Verhandlungen sehr deutlich, ja fast überdeutlich die Neigung hervortrat, den Entschluß der Orthodoxie, auch ihrerseits gerade vor die „Weltfriedensrichter“ hinzutreten, als das Bedeutsamste der Konferenz aufzufassen, so stammt diese Auffassung sicherlich aus einer geistigen Zone, die nicht die der überlieferungstreuen Juden ist. Ebenso können die auf Palästina bezüglichen Debatten und Beschlüsse — so er-

freulich sie namentlich in jenem Teile waren, der dem Schutze des heiligen Landes vor der völligen Überflutung durch die „Moderne" galt, nicht mit zu jenen Momenten gehören, die die Bedeutung der Züricher Zusammenkunft entscheiden. Und sie können dies umsoweniger, als sie im Grunde nicht einmal den völligen Durchbruch jener nationalen Gesinnung, deren Gegenteil für den thoratreuen Juden, und für diesen erst recht, ein Nonsens ist, beweisen.

Nein, nicht der hereinfallende Schatten der großen Weltbegebenheiten, nicht die Palästina-Perspektive, nicht das Bekenntnis zum Volkstum, — auch wenn wir schon dieses Bekenntnis als lückenlos anerkennen wollten — machen die Bedeutung der Konferenz aus. Sie ist vielmehr einzig und allein in der Offenbarung einer Kraft gegeben, die man uns nicht mehr zugetraut hatte. Die eben stattgehabte Konferenz hat den widerlichen Hochmut der „aufgeklärten" Geistespächter gegenüber den Frommen sicherlich erschüttert. Die vielen Männer, die da für kurze Zeit aus ihrem stillen Wirkungskreise ins helle Licht der Öffentlichkeit traten und eine nicht gewöhnliche geistige Reichweite oder außerordentlichen Schwung der Gesinnung verrieten, haben selbst den Widerstrebendsten zu denken gegeben.

Dabei waren von dieser Heerschau der führenden Geister nur die anderen überrascht — wir wußten ja schon vorher, כי לא אלמן ישראל — die größere Überraschung aber war die unsere angesichts des Heeres selbst. Ob wir nun zu denjenigen gehörten, die gar nicht daran dachten, daß es Aufgabe auch der frommen Juden sein könne, sich zu vereinigen und vereinigt erweiterte Möglichkeiten der Arbeit für Gott zu erwirken, oder zu denjenigen, die verzweifelt auf die Zerklüftung und Zereinzelung innerhalb des Lagers der altgläubigen Juden blickten — wir waren jedenfalls auf das Schauspiel nicht gefaßt, das sich jetzt bot: Daß plötzlich, wie auf Verabredung, von überallher Hände nach dem rettenden Seil, das ihnen die Konferenz entgegenreichte, langten, daß plötzlich alle die widerstrebenden Elemente, Westler und Östler, Mißnagdim und

Chassidim, mehr national und mehr anational Orientierte, plötzlich sich suchten und sich fanden, daß entgegen allen bisher bestandenen Bedenken, Schwierigkeiten und Schwächlichkeiten plötzlich die Kräftezusammenfassung, die Weltorganisation der überlieferungstreuen Juden Tatsache wurde. Eine Tatsache, an der keine andere mehr rütteln, kein Mißvergnügen mehr etwas ändern kann.

Gewiß werden sich der Anwendung der beschlossenen Organisation auf die Wirklichkeit der einzelnen Länder mannigfache Hindernisse entgegenstellen, gewiß werden auch die besonderen Schrecken der Tagesgeschichte hemmend und verzögernd eingreifen. Der Schritt zur bewußten Tat bleibt nun aber einmal doch getan, und die weiteren Schritte, ob rascher oder langsamer, müssen folgen.

Wiener Sorgen. In einer Zeit, in der die mächtigsten Reiche zusammenstürzen wie die Kartenhäuser, die schrecklichsten Pogrome wüten, Palästina in Diskussion steht, das Judentum als Religion und Weltanschauung vor einer Kraftprobe sondergleichen steht, gibt es in einer Stadt, die hungert und durch die Zerstückung des alten Reiches, dessen Mittelpunkt sie bisher war, plötzlich ihres Glanzes entkleidet ist, in der fast eine Viertelmillion Juden lebt, gibt es in Wien einen Kampf um die — Orgel.

Gewiß muß alles seine Zeit haben, wie schon Koheleth wußte. Aber es gibt Dinge, deren Zeit wiederkommt, wie z. B. das Lachen und das Weinen, und solche, deren Zeit kommt und vergeht, um niemals wieder zu kommen, und dahin gehören solche Anwandlungen wie die jüdische Orgelsucht. Als diese vor so und so viel Jahrzehnten auftrat, entsprach sie dem Stadium, in dem sich damals die eben erst „emanzipierte" Westjudenheit befand, d. h. sie war eine ihrer zeitgemäßen „Jugend"-Eseleien. Wenn sie sich aber heute meldet — nach allen den getäuschten Hoffnungen, nach all dem geschluckten innern und äußern Elend und gerade in dem Wirrwarr von heute, kann sie nicht einmal mehr Zeitwahn, sondern nur noch Marotte einiger unbelehrbarer Nachzügler oder unter Umständen gar nur Sport einiger Snobs sein.

Die Wiener Orgelgegner setzen nun viel Mühe und Fleiß daran, um diesen Nachzüglern oder Snobs nach Gebühr zu begegnen. Zu diesem Zwecke wissen sie sogar eine ganze Reihe von Männern, die sonst zu den Vorkämpfern des religiösen Liberalismus gehören, als Eideshelfer anzuführen. Und solche Abwehr mag auch im Geplänkel des Tages nützlich oder gar unentbehrlich sein. Aber wer sich nur durch säuberlich und verdienstlich gesammelte Literatur mehr oder weniger mühselig überreden läßt, die Orgel abzulehnen, bleibt ein unsicherer Kumpan, der bei einer nächsten Offensive der Orgelfreunde umfallen kann, wie er schon in tausend anderen Hinsichten umgefallen ist. Verlassen kann man sich nur auf diejenigen, die vom festen grundsätzlichen Boden aus jeder der vielen Launen der großen Religionsgenies von „Zeitgeists“-, Bequemlichkeits- und Nachahmungsgnaden, jeder von den aus der Fremde müßigerweise herbeigeschleppten „Neuerungen“ den Eingang in ihr Judentum versagen. Ihnen können die Orgelweisen „lange was vororgeln“. . . .

Purim in Ungnade. Man hört, daß gewisse nationalneureligiöse Kreise einen ernstlichen Vorstoß gegen den Talmud planen. Ob und wieweit dieses Gerücht auf Wahrheit beruht, wird sich ja bald zeigen. Vorläufig ist nur ein Vorstoß gegen das Purimfest erfolgt. Die ganze bei den Nationalen schon lange bestehende, nur bisher verschwiegene Abneigung ist plötzlich laut, sogar sehr laut geworden. Man ist mit dem Ghettogeist unzufrieden, der aus der im Buche Esther erzählten Geschichte wehen soll. Man ist mit dem Mittel, durch das die Königin Esther auf den König wirkte, nicht zufrieden und verwahrt sich daher gegen die Gleichstellung Esthers mit Frauen wie Mirjam und Debora. Man weist — „mit frommem Augenaufschlag“ würden die freigeistigen Kritiker in solchem Falle höhnen — auf die Tatsache hin, das im Buch Esther Gott kein einziges Mal erwähnt wird. Und man erklärt schließlich, das Purimfest allenfalls noch in seiner karnevalsmäßigen Begehung im Osten, aber durchaus nicht als Gegenstand nationalistischer Veranstaltungen ertragen zu können.

Nun ist es ja wirklich höchst bedauerlich, daß der Purim so ohne alle Rücksicht auf den dernier cri unserer Nur-nationalisten und nationalistischer Neureligiöser eingesetzt wurde. Aber es ist doch andererseits nicht so klar, warum die besondere Fürsorge, die der Allmächtige unserem Volke angedeihen läßt, nur in heroischen und nicht auch in einfachen schlichten Ereignissen zutage treten, und warum Religion an solche Ereignisse nicht ebenso inbrünstig oder dankbar anknüpfen sollte. Auch das sollten die strengen Herren bedenken, daß der liebe Gott sicherlich ebensowenig Anlaß hat, prüde zu sein, wie wir, uns seines Waltens und des Wirkens seiner Sendlinge, aus Prüderie am unrechten Platze, nicht zu freuen. Und wenn sich die unumwundensten Bekenner Gottes darüber getröstet haben, daß im Buche Esther kein einziges Mal ausdrücklich von ihm gesprochen wird, so könnten sie, die ihn gewohnheitsmäßig umschreiben, sich doch wahrlich auch beruhigen — um so mehr als das Fasten der Esther deutlich genug gegen die Annahme spricht, als ermangle die Megilla des religiösen Ernstes. Immerhin verdienen sie unsern Dank dafür, daß sie wenigstens die alte ungeschminkte volkhafte Purimfreude des Ostens am Leben lassen wollen und uns durch die Verwarnung an die ihnen nahestehenden Purimfeierer die Aussicht eröffnen, daß zumindest dieses Fest in absehbarer Zeit von den bekannten Stilisierungen behütet sein wird.

Immer nur konsequent. Es gibt ein „Alles oder Nichts“ der Starken, die daran gehen, Erkanntes mit Strenge gegen sich und allenfalls auch gegen andere zu verwirklichen, und ein „Alles oder Nichts“ der Doktrinäre, die sich mit ihrem Erkennen selbst in sogenannte Konsequenz verrennen. Leider ist die Judenheit von heute arm an jenen Starken und desto reicher an diesen Doktrinären. So sehen wir gerade jetzt, da dem jüdischen Volke nichts dienlicher wäre, als beherrschtes Denken und entschlossenes Handeln, Leute am Werke, die durch ihre Denkexzesse die Tatsachen beleidigen und die Volkstat gefährden. Was macht es aus, daß sich in zwölf von den vierzehn Millionen Juden Tag für Tag, Stunde für

Stunde die Lebensenergie des Judentums offenbart, immer neue Schalen der jüdischen Eigenart um den alten gottgepflanzten Kern gebildet haben, daß es schlechterdings im Kreise der Völker nichts ethnisch und geistig so Sondergeartetes gibt wie den Juden?: Es steht doch irgendein welker französischer Israelit auf, versucht dieses uralte und ewige Leben mit seinem armseligen, eingebildeten Glückchen zu erschlagen und hetzt seine Landsleute und die ganze Öffentlichkeit gegen alle Regungen dieses Lebens. Oder irgendein deutscher Richtlinienmann, der sich mit ganz undeutscher Ungründlichkeit in sein Volldeutschtum verbeißt und dabei gelegentlich sogar die Entdeckung macht, daß auch „Thoranation" nichts anderes als Glaubensgemeinschaft bedeutet. Und wieder andererseits: Was will es sagen, daß der Jude bei aller Verschiedenheit seines Wesens vom Wesen der anderen doch Tag für Tag, Stunde für Stunde an Beziehungen feinerer und gröberer Art zwischen sich und den Ländern, in denen er weilt und den Völkern, zwischen denen er wohnt, erinnert wird — an Beziehungen, die gewürdigt und anerkannt werden müssen, soll nicht der sittliche, geistige und materielle Bestand des jüdischen Menschen unheilbaren und unheilvollen Schaden erleiden? Irgendein ganz verstiegener nationalistischer Wortführer läßt sich ja doch nicht davon abhalten, uns mit Forderungen anzufallen, die nicht etwa einer entschiedenen Absage an die Weltanschauung unserer nichtjüdischen Mitbürger — oh, das nicht! — sondern einer wilden sinnlosen Aufkündigung jedes uns mit ihnen gemeinsamen Interesses für Land und Staat, einer Verneinung aller geschichtlichen Tatsächlichkeit und einer Bedrohung unseres äußeren und inneren Menschen gleichkommen.

Es geht eben nichts über „Konsequenz".

Die neue Zeit. Es ist nicht bei Lemberg geblieben. Lemberg ist schon mehrfach überboten. An jedem Tage fallen tausende jüdischer Todesopfer. Und noch immer haben die Würger nicht genug. Aber auch noch immer tönt von keiner Seite das Machtwort, das ihnen Einhalt gebietet. Soviel Respekt vor dem „Selbstbestimmungsrecht der Völker" haben selbst unsere Erwartungsvollsten nicht erwartet. Ja, die neue Zeit. . .

עובר לעשיתן.

Wir erhalten folgende Zuschriften:

In Heft 1/2 (S. 115) ist für עובר לעשיתן (פסחים ז:) von Eppenstein eine sprachliche Erklärung gegeben und durch den Sprachgebrauch des „chr. pal. Dialekts" sowie durch ein Beispiel aus der פסיקתא רבתי gestützt worden. — Zu dieser Bedeutung „im Begriffe stehen, etwas zu tun" findet sich עבר auch schon in unserer Mischnah: ובשעה שהיא עוברת לשמש את ביתה (ספ״ק דנדה).

Schwabach. S. Mannes.

Zu der Bemerkung Heft 1/2 S. 115 darf ich wohl darauf hinweisen, daß dieselbe Erklärung des obigen talmudischen Ausdruckes mit derselben Begründung aus dem christlich-palästinischen Dialekt (den ich auch in der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1902) behandelt habe, bereits von mir in der Zeitschr. der dtsch. morgenländ. Gesellschaft (Bd. LV) S. 136 gegeben worden ist. Ebendort habe ich außer der Memra Samuels Pesachim 7b auch bereits zwei (oder drei) ähnliche Stellen aus den Pesiktas angeführt. Aber ich habe auch bereits damals angedeutet, daß diese Ausdrucksweise keineswegs ohne Analogien im Hebräischen ist. Sie hat sogar einen weiten Geltungsbereich, wenn man dieser sprachlichen Erscheinung nachgeht. Verwandt damit ist z. B. יצא ל׳ oder בא ל׳ z. B. הבא לטהר, היוצא ליסקל = wer im Begriffe ist, sich anschickt. Oder תרנגולת העמדת לגדל ביצים oder עתיד לבוא, ליתן = werden, sollen, bestimmt sein. Alles dies hat seine Wurzel bereits im biblischen Hebräisch, und manche Stellen finden damit eine ungezwungene Erklärung z. B. Gen. 23_2 ויבא אברהם לספד לשרה ולבכותה, Ex. 17_8 ויבא עמלק להלחם. Man braucht nicht zu fragen, woher Abraham und Amalek kamen, sondern es soll einfach gesagt werden: er schickte sich an, er unternahm es. Man kann formulieren: Wenn das Hebräische das Bedürfnis hat, auf eine Handlung, ein Unternehmen, ein Geschehen vorzubereiten, dann drückt es dies durch Verba sei es der Bewegung (בוא, הלך, עבר) — das weniger „vorübergehen" als „vorwärtsgehen" heißt — יצא u. ä., sei es der Ruhe (עמד, עתיד) aus. Jene bezeichnen mehr die Energie des beginnenden Handelns, diese die letzte Sammlung vor dem Beginn und Anlauf. Sie sind lediglich Einleitungen und verlangen nicht durchaus und buchstäblich ein Kommen, Gehen, Stehen usw. Wenn es z. B. Dt. 13_{14} heißt: יצאו אנשים וידיחו את אנשי עירם, so heißt dies nur: „es unterfingen sich", denn es ist ja die Heimatstadt, in der sie ihre Agitation betreiben, die sie also nicht verlassen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Wahl dieser Verba naturgemäß ist und daß sie daher eine gewisse Wahrheit immer behalten. Denn alles Werden und Sein ist Bewegung und Beharrung.

Auch halachisch ist die Sache nicht ohne Bedeutung. Der Talmud (Moed K. 21a) läßt es z. B. nicht gelten (trotz Sifre), daß aus Dt. 25_8

ויעמד ואמר gefolgert werde, der יבם müsse seine Erklärung stehend abgeben. Selbst aus Dt. 19_{17} ועמדו שני האנשים אשר להם הריב wird die Folgerung, daß die Zeugen und die Parteien vor Gericht stehen sollen, wenigstens für die letzteren nur vorsichtig (מצוה לבעלי דינין שיעמדו •• אמר ר'כ שמעתי שאם רצו להושיב שניהם יושיבו) und unter Widerspruch gezogen. In der Tat kommt es auch an dieser Stelle der Schrift nicht auf das Stehen, sondern das Verweilen an. Sie ist zu vergleichen mit Nu. 9_{8} עמדו ואשמעה מה ידבר יי' לכם und eine nicht unwichtige Unterstützung der traditionellen Auffassung, daß hier von den עדים זוממים gesprochen wird. Das Hebräische drückt das Verweilen bald durch Sitzen bald durch Stehen aus vgl. Dt. 9_{9} ואשב בהר mit 10_{10} ואנכי עמדתי בהר. Ein schlagendes Beispiel von vielen für עמד als Einleitung ist 2. K. 18_{28}. Die Tossaphot (Scheb. 30a s. v. מצוה, Moed K. 21a s. v. אלא, Jeb. 103a s. v. בין) die hierauf eingehen, führen treffende Beispiele aus dem talmudischen Sprachgebrauch an. Verlangt dieser ein wirkliches Stehen, so hat er ein anderes Mittel, indem er sagt: עמד על רגליו z. B. Sanhedr. Mischna VII_{5} והדיינין עומדין על רגליהן וקורעין, 19a ינאי המלך עמוד על רגליך ויעידו בך, ebenso Ber. 27a, Sabbat 26a (= Tossefta II_{3}), Erubin 41a (= T. Taanit II_{5}).

Eine andere Art einleitender Verba sind solche der sinnlichen Wahrnehmung wie Hören und Sehen vor Übertragungen und Entschließungen. Namentlich ראה dient als einleitender Ansatz, wenn das Folgende zu bedeutsam erscheint, um es unvermittelt, als wäre es nicht angemessen vorbereitet, einbrechen zu lassen. Dies ist besonders deutlich in der Frage: Hast du gesehen . . ?, mittels deren man mit Befriedigung ein erwartetes Urteil herausfordert und sich eine Gewißheit bestätigen lassen will. 1. K. 20_{13} הראית את כל ההמון הזה הנני נותנו וג' = sieh dir einmal an, wisse, daß . . . 1. K. 21_{29} Ez. $8_{12 \cdot 15 \cdot 17}$, הלא ראית Jer. 32_{24} Spr. 26_{12}, Spr. 22_{29} חזית איש מהיר, 29_{20} איש אץ בדבריו; Hiob 1_{8} השמת לבך. Ebenso אתם ראיתם, also . . . Ex. 19_{4} 20_{22} Dt. 29, Jos. 23_{3} Jer. 44_{2}, אתה הראית לדעת Dt. 4_{35}, cfr. Ber. 48a חזית כמה יקרא עבידנא לך. Das ist besonders wichtig für das Verständnis von Ex. 12_{13} וראיתי ופסחתי, worin die Kritik einen groben Anthropomorphismus sehen möchte. Es ist der übliche, anthropomorphisch klingende Ausdruck der sich vollziehenden inneren zum Erbarmen führenden Bewegung in Gott und lediglich Einleitung zu ופסחתי. — Alle diese sprachlichen Erscheinungen gehören zu den noch lange nicht erforschten Feinheiten der hebräischen Sprache.

Dortmund, 11. 3. 1919. B. Jacob.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

6. Jahrgang — Tammus-Ab 5679 / Juli-August 1919 — Heft 7/8

Einiges zur Würdigung der religionsgesetzlichen Chalizah.

Von Oberrabbiner Dr. W. Feilchenfeld נ"ין (Posen)[1].

Gottes Gebote bedürfen keiner begründenden Erläuterung für den, welcher sie als Gottes Gebote mit kindlich ergebenem Sinne gern und willig ausübt. Aber auch für einen solchen ist der gelegentliche Nachweis, daß „sie alle richtig seien für den Verstehenden“, nicht ganz überflüssig, zumal gegenüber dem häufigen Vorbilde der Abtrünnigkeit, dem leichtsinnigen Spott, der sich in das Gewand tiefer Gedankenarbeit hüllt, und dem Zweifel, der als Kind des Zeitgeistes bisweilen in der eigenen Brust erwacht. Wir wollen heute aus der Menge der gegenwärtig dem Zeitbewußtsein fremd gewordenen Gebote eines herausgreifen, dessen Verkennung oder dessen mangelnde Kenntnis nicht selten für ganze Familien verhängnisvoll wird. . .

„Der Vertrag ist ja ungültig, weil gegen die guten Sitten“, entgegnete einmal ein Gerichts-Assessor dem Ortsrabbiner, als dieser vor Vollziehung einer Trauung ihn als Bruder des Bräutigams den Chalizah-Schein zu unterzeichnen aufforderte, nachdem er ihn kurz mit dem Inhalte der zu erteilenden Zusicherung bekannt gemacht hatte. Das „Unsittliche“ der Zumutung wollte einem anderen dabeistehenden Verwandten nicht

[1]) Auf mehrfach geäußerten Wunsch wird dieser Aufsatz, der bereits in einen älteren Jahrgang der „Jüdischen Presse“ (1877 No. 33—35) erschienen ist, wieder abgedruckt. Er ist durch die vielen Todesfälle im Verlaufe des Krieges leider aktuell geworden.

einleuchten. „Aber," sagte er, „wenn das Gesetz die Schwagerehe gebietet, wird es da nicht geradezu umgangen, wenn man von vornherein ein Verzichtleisten auf dieselbe verlangt?"

„Das würde alles nicht schaden", bemerkte darauf eine ästhetisch gebildete ältere Dame, „wenn nur die fürchterlichen Zeremonien des Schuhausziehens und Ausspeiens bei dem Akte selbst nicht wären. Wie kann auch die Witwe ihren Abscheu ob einer Erklärung des Schwagers kundgeben, die sie selbst mit allen Mitteln herbeizuführen, die man ihr schon vor der Verheiratung sicher zu stellen trachtet?"

„Aber Mama," flüsterte die Tochter der letzten Sprecherin, als diese auf ihr Bitten kurz das ihr völlig unbekannte Wort „Chalizah" einigermaßen erläutert hatte, „wie kann man nur bei der Abschließung eines Bündnisses, bei welchem man Treue bis in den Tod gelobt, davon reden, oder gar Verabredung treffen, wie man künftig einmal die letzten Spuren eines Bündnisses abstreifen wolle?"

Dieses, einem gottesfürchtigen jüdischen Zuhörer nicht eben angenehm klingende Gespräch wurde durch den Beginn des Trauungsaktes unterbrochen. Beim Festmahle wurde es in leichtfertigem Tone fortgesetzt, wo den von verschiedenen Seiten gegen die Chalizah erhobenen Bedenken ein Wort der Aufklärung und Erklärung rechtzeitig begegnete.

„Sie haben, mein Fräulein, mit Recht vorhin als Charakter der jüdischen Ehebündnisse die Treue bis in den Tod bezeichnet. Wollen Sie verkennen, daß das Gebot der Chalizah das Andauern dieser treuen Gesinnung noch über die Grenze des Erdenlebens hinaus fordert und voraussetzt?"

Da dem würdigen, vielseitig gebildeten Sprecher dieser Worte, einem greisen Oheim der Braut, sogleich die Aufmerksamkeit seiner Umgebung sich ungeteilt zuwendete, sprach er nach kurzem Einhalten gelassen weiter:

„Ist die jüdische Frau, wie der Psalmist von ihr rühmt [1]) gleich einer an der Hinterwand des Hauses blühenden Weinrebe,

---

[1]) Ps. 128, 3.

so muß sie auch, wie diese, mit Armen fest umrankender Liebe an dem Hause hängen, und des Gatten Verlust darf sie nicht ohne weiteres von der lieb gewordenen Stätte entfernen. Zurückgelassene Kinder bilden ohnedies ein Verbindungsglied zwischen dem heimgegangenen Vater und dessen überlebender Gattin, und namentlich sichern sie vorläufig den Bestand des Hauses. Wir trauern dagegen, wenn der Mensch von der Erde scheidet und sein Ort ihn nicht mehr kennt[1]), weil kein Kind den Gedanken seines Lebens im eigenen Leben verjüngt und fortsetzt! Den Namen des Abgeschiedenen auf der Stätte seines Hauses zu erhalten, ist in solchem Falle seiner Genossin, der Frau seines Bundes[2]), zur Pflicht gemacht. Die Gattin des Verstorbenen, heißt es an der betreffenden Gesetzesstelle, soll nicht für draußen sein, d. h. sie soll nicht ohne weiteres das Familienhaus verlassen wollen noch dürfen, um einem fremden Manne anzugehören. Sie soll bereit sein, mit einem Bruder des Gatten des letzteren Namen in Israel fortzuerhalten, dessen Haus wiederaufzubauen. Erst nachdem ein Bruder vor versammelter Gemeinde und zuständiger Religionsbehörde seine Weigerung erklärt hat, zu diesem Aufbau die Hand zu bieten, erst dann hat die Witwe dem Gelübde einer über das Lebensende hinausdauernden Gatten-Treue genug getan und darf zur Gründung eines neuen Hauses einem anderen Manne die Hand reichen."

„Kürzlich, lieber Oheim", unterbrach hier ein jüngerer Mann, „mußte ich einem Freunde den ihm unlöslich scheinenden Widerspruch erklären zwischen der gebotenen Schwagerehe und dem an einer anderen Bibelstelle vorkommenden strengen Verbote, das Weib des Bruders zu ehelichen, dessen Übertretung mit der Strafe der Ausrottung bedroht ist. Ich sagte ihm, letzteres beziehe sich nur auf die Fälle, in denen die Schwagerehe nicht geboten sei, also zunächst wenn der ver-

---

[1]) Ps. 103, 16. Vgl. Baba batra 116a: „Weinet um den Fortgehenden, der nicht wiederkehrt, d. i. wer kinderlos aus dem Leben geht.

[2]) Maleachi 2, 14.

storbene Gatte Kinder hinterlassen habe, wenn der überlebende Bruder erst nach dem Ableben des anderen geboren sei, wenn sie zwar Söhne derselben Mutter, nicht aber desselben Vaters seien. Daß die Schwagerehe auch nicht mehr erlaubt sei, sobald eine Chalizah stattgefunden, wußte ich ihm zu erklären. Auf die Frage aber, warum die Schwagerehe in den Fällen, in welchen sie früher geboten war, jetzt allgemein von den Rabbinern für unstatthaft erklärt werde, darauf wußte ich keine Antwort zu erteilen".

„Nun, das ist doch ein großer Fortschritt der Zeit und eine notwendige Rücksichtnahme auf die Freiheit des einzelnen, welcher sich auch die strengen Hüter des Gesetzes nicht zu verschließen wagten. Es ist immerhin besser, für die Betreffenden einen, wenn auch lästigen zeremoniellen Akt mitzumachen, als gegen Neigung und Seelenstimmung einander zu heiraten".

„Wer sagt Ihnen denn", entgegnete der Gefragte, zunächst auf diese letzte, von einem anderen Tischnachbar hingeworfene Bemerkung, „was berechtigt zu der Annahme, daß das für alle Zeiten bestimmte göttliche Gesetz nicht von Anbeginn dem Wechsel der Verhältnisse gebührend Rechnung getragen? Die Thora selbst hat es dem Ermessen des Schwagers anheimgegeben, ob er die Ehe mit der verwitweten Schwägerin vollziehen oder diese durch den Akt der Chalizah dispensieren wolle. Aber diese Ehe soll nur nach dem Geiste der Gotteslehre, d. h. aus Pietät gegen den verstorbenen Bruder vollzogen werden, um sein Haus und seinen Namen zu erhalten, nicht aus selbstsüchtigen Triebfedern, viel weniger noch aus eigennützigen und gemeinen. Darum waren schon die Mischnahlehrer geteilter Ansicht darüber, ob nicht die Chalizah als Regel vorzuziehen sei[1]). Der Grund dieser Meinungsverschiedenheit ist wohl hauptsächlich in der, freilich schwer zu entscheidenden Frage zu suchen, ob die Mehrzahl der Menschen selbstlos genug angelegt sei, um gegebenen Falles eine solche Ehe rein aus Liebe zu dem verstorbenen Bruder einzugehen. Jemehr das Leben

[1]) Talm. Jebamoth 39 b.

sich in engen Grenzen bewegt und hauptsächlich auf den Kreis der Verwandten beschränkt, desto lebendiger ist diese Familienanhänglichkeit, und so viel mehr wird sie bei dem Eingehen der Schwagerehe bestimmend wirken. Zeigt uns doch die liebliche Erzählung des Buches Ruth, daß nach damaliger Sitte in Israel nicht nur, wie es das Religionsgesetz fordert, ein Bruder, sondern in Ermangelung eines solchen sogar ein anderer naher Verwandter des Abgeschiedenen die zurückgebliebene Witwe zu ehelichen pflegte! Je mehr dagegen in unseren Tagen die vielseitigen, weitverzweigten Lebensinteressen Geist und Gemüt in Anspruch nehmen, je weniger ausschließlich wir der Familie und dem Verwandtenkreise angehören, soviel seltener ist es zu erwarten, daß ein Schwager seine Schwägerin rein aus Pietät für den verstorbenen Bruder heiraten werde, und der Geist jenes heiligen Gesetzes selbst fordert es gegenwärtig, daß solche Heirat unterbleibe".

„Da müßte aber auch", wandte hastig ein junges Mädchen ein, „folgerichtig die lästige Chalizah als dem Geiste der Zeit widerstrebend außer Gebrauch kommen."

„Mein Fräulein, Sie übersehen, daß unsere Gotteslehre eintretenden Falles entschieden einen dieser beiden Akte, die Schwagerehe oder den Dispens von derselben in bestimmter Form vorschreibt, und daß nur die in dem Wortlaute des Gesetzes deutlich kundgegebene Tendenz desselben uns berechtigt, ebenso entschieden für unsere Zeit wegen der in ihr vorherrschenden Lebensanschauung und Lebenseinrichtung dem letzteren Akte, als vom Gesetze selbst gefordert, den Vorzug zu geben. Übrigens denke ich, daß mit der Einfachheit und der Enge patriarchalischer Lebensbeziehungen uns nicht auch die brüderliche Liebe und unseren Frauen gewiß noch weniger die altjüdische unverfälschte Gattentreue abhanden gekommen sei. Ist daher der Bruder nicht in der Lage, die Witwe seines Bruders zu ehelichen, so steht es ihm wohl an, öffentlich zu bekunden, daß er durch äußere Verhältnisse an der Erfüllung dieser Bruderpflicht behindert sei. Die treue Gattin aber soll ganz besonders nach wie vor dem abgeschiedenen Gatten die

Treue bewahren; sie soll auch in unserer Zeit nicht aus dem Hause desselben hinaustreten, um einem anderen Manne anzugehören, bis ein Bruder des Verstorbenen ihr die zartsinnig geopferte Freiheit der Selbstbestimmung wiedergibt."

Jetzt mischte sich wieder die Dame ins Gespräch, deren ästhetisches Gefühl durch die Form des Chalizah-Aktes und durch die Erinnerung an dieselbe beleidigt wurde, und sie bat den wohlwollenden Alten, freilich schon mit einiger Zurückhaltung, er möge doch der Gesellschaft etwas über die Bedeutung dieser seltsamen Form, besonders über die des öffentlichen Schuhausziehens und des „fürchterlichen" Ausspeiens mitteilen.

„Wenn Sie auch" begann dieser wieder, „das betreffende Gesetz nicht aus jener berühmten Bibelübersetzung kennen, laut welcher der Witwe angeblich geboten wird, dem Schwager ins Gesicht zu speien, so scheint Ihnen, meine Verehrte, doch das in Wahrheit gebotene Ausspeien in seiner Gegenwart immerhin für einen Beweis des Abscheus, für ein öffentliches Zeichen der Verachtung zu gelten. Aber würden Sie denn, wenn ein zufälliger Hustenreiz oder dergleichen Sie dazu veranlaßte, Bedenken tragen, den Speichel Ihres Mundes in Gegenwart Ihres zweijährigen Töchterleins oder auch Ihrer vertrauten Dienerin zur Erde gelangen zu lassen? Und Sie verachten doch nicht die treue Dienerin, noch weniger verabscheuen Sie das liebliche, gute Kind! Dazu verliert jedes Tun notwendig seine verletzende Beleidigung, wenn jemand, wie in diesem Falle der Schwager, es sich offenbar ohne Zwang und durchaus freiwillig antun läßt. Daß aber die Chalizah mit voller Zustimmung des Schwagers vollzogen werde, läßt der Rabbiner diesen vor Beginn des eigentlichen Aktes oft und deutlich genug versichern. Doch ich will mit Ihrer Erlaubnis den Vorgang ordnungsmäßig erklären: Nach den üblichen Vorfragen gibt die Witwe dem versammelten Kollegium öffentlich die ihrem Wortlaute nach in der Thora vorgeschriebene Erklärung ab, daß der Bruder ihres verstorbenen Mannes sich weigere, seines Bruders Namen in Israel wiederherzustellen, und die Schwagerehe

mit ihr nicht vollziehen wolle. Mit der ebenfalls vorgeschriebenen Formel: Ich begehre nicht, sie zu ehelichen, bestätigt der Schwager, daß er im Namen seiner Familie der ihrem Gatten treu anhängenden Witwe ihr Selbstbestimmungsrecht zurückgeben wolle. Damit ist der Gedanke des Chalizah-Aktes ausgesprochen, und wenn unsere heimgegangenen Lieben, wie wir meinen, von den Vorgängen dieser Erde Kenntnis haben, so muß der Geist des verstorbenen Gatten über das Verhalten seiner treuen Gattin, die nur unfreiwillig und gewissermaßen hinausgedrängt aus dem engen Zusammenhange mit seiner Familie scheidet, Befriedigung und selige Freude empfinden. Auch wird ja gerade durch die öffentliche Bekundung, daß man nicht in der Lage sei, durch Eingehen der Schwager-Ehe das Familienhaus zu erhalten, seinem Namen in Israels Mitte ein Gedächtnis geschaffen. Aber das ausgesprochene Wort ist flüchtig, vorübergehend, wie der Gedanke und die Stimmung eines Menschen. Darum muß der Schwager, damit seine Scheidung von der Frau des Bruders Gültigkeit erlange, diese durch den sinnbildlichen und sinnreichen Akt der Chalizah gewissermaßen verkörpern."

„Nun darauf bin ich neugierig", flüsterte halblaut ein unweit sitzender Tischgenosse, „wie der sonderbaren Zeremonie noch eine sinnbildliche Bedeutung untergeschoben werden kann".

Der Alte überhörte das Wort gern und fuhr fort: „Die Beziehung des Gatten zur Gattin, nicht wahr, meine geehrten Freunde, die ist wesentlich eine zwiefache, und zwar eine vermögensrechtliche und eine persönliche. In ersterer Hinsicht ist er der Verwalter ihres Besitzes, ihres Erwerbes, ihr Vertreter nach außen und — verzeihen Sie, meine Damen — zwar nicht der Gebieter über eine Sklavin (derartige oberflächliche Verwechselungen unserer Religionsgesetze und der jüdischen Sitten mit den Gewohnheiten anderer orientalischer Völker sollten längst ihren märchenbildenden Einfluß verloren haben), aber er ist, was man zu Ahasverus' Zeiten für Persien erst zu einem Gesetze erheben mußte, nach einem uralten, in der Thora[1]),

[1]) Genesis 3, 16.

anerkannten Naturgesetze, Herr im Hause. Um aber als Herr auftreten zu können, muß man — einen Schuh am Fuße haben. Wir haben offenbar ein Gefühl erhöhter Kraft und Selbstständigkeit, indem wir den mit dem Schuhe bekleideten Fuß auf die Erde setzen, weil wir fester und geräuschvoller auftreten, als mit dem vom Schuhe entblößten Fuße. Darum ist es Vorschrift des Gesetzes, an Tagen strenger Trauer und am höchsten Bußtage Gefühle der Demut und Niedrigkeit zu bekunden und in uns zu erwecken, indem wir den Fuß seiner gewöhnlichen Lederbeschuhung entkleiden. Auf Edom seinen Schuh werfen heißt daher in der Psalmensprache[1]) soviel als: vom Lande Edom Besitz ergreifen; und schon in den Tagen der Richter Israels war es Sitte[2]), daß bei Kauf- und Tauschgeschäften, um jegliches Ding zu bestätigen, einer einen Schuh auszog und solchen dem anderen darreichte, das heißt nach dem schlichten Wortverstande: man entäußerte sich eines Rechtes, eines Besitzes, eines bestimmten Machtgebietes und übertrug es auf andere durch Ausziehen und Darreichen des Schuhs[3]). Läßt sich nun der Bruder des Verstorbenen, welcher durch Vollziehung der Schwagerehe in dessen Namen eintreten, das heißt der Erbe seiner Hinterlassenschaft werden könnte, von der Witwe öffentlich den Schuh ausziehen, so versteht die anwesende jüdische Gemeinde die symbolische Bedeutung dieses Aktes dahin, daß der Mann einmal auf das erwähnte Recht, seinen Bruder ausschließlich zu beerben, verzichte, dann aber auch auf jedes Recht, in dem Hause seiner Schwägerin als Herr aufzutreten“.

„Aber das öffentliche Ausspeien?“, fragte mit leichtem Zeichen von Widerwillen eine jüngere Dame.

„Nun, ich glaube, darauf hingewiesen zu haben, daß das Ausspeien in Gegenwart eines anderen keineswegs notwendig

---

1) Ps. 60, 10 u. 108, 10.

2) Ruth 4, 7.

3) Nach Rabbi Jehudah und Rab Baba Mezia fol. 47a entäußerte man sich in gleicher Form des Gegenwertes.

Verachtung oder Beschimpfung ausdrücke[2]). Aber allerdings einen Mangel an besonderer Hochschätzung bekundet es, daher in unserem Falle Mangel derjenigen Achtung, welche die Ehegatten einander schuldig sind. Nun den soll es ja auch bedeuten. Der Schwager veranlaßt seine Schwägerin, öffentlich in seiner Gegenwart auszuspeien, und bekundet dadurch, daß er jedem Anspruch auf die besondere Achtung und Hochschätzung dauernd entsage. Nunmehr hebt die Witwe durch Aussprechen einer gleichfalls vorgeschriebenen Formel die Bedeutung des vorangegangenen Aktes hervor. So geschieht dem Manne (zur Beurkundung), daß er seines Bruders Haus nicht wiederaufbauen wolle. Sie fordert die Anwesenden auf, es laut anzuerkennen, daß in dem Familienhause einem der Schuh ausgezogen worden sei. Indem dieser Aufforderung entsprochen wird, ist die Verzichtleistung des einen Bruders und der ganzen Familie auf eine Vollziehung der Schwagerehe als unwiderruflich anerkannt und der Witwe das Recht zur Wiederverheiratung zugestanden."

Als der würdige Redner geendet hatte, konnte es ihm nicht entgehen, daß seine schlichte Erklärung des Chalizah-Aktes auf seine Umgebung einen befriedigenden Eindruck hervorgebracht und manchen zu besserer Würdigung dieses vielseitig verkannten Gottesgebotes veranlaßt hatte. Man dankte ihm von verschiedenen Seiten, gab aber gleichzeitig dem bei einer Hochzeitsfeier doppelt berechtigten Wunsche Ausdruck, daß die jüdischen Frauen ungeachtet der Sinnigkeit und Hoheit des Chalizah-Gebotes, davor behütet sein mögen, eines solchen Aktes zu bedürfen.

---

[2]) Hiob 30, 10 haben die „armen Hungerleider" gar keinen Anlaß, dem früher wegen seines Reichtums und seiner Mildtätigkeit so allgemein verehrten Hiob (vgl. Kap. 20) Verachtung zu bekunden. Sie empfinden Ekel und Abscheu beim Anblick seiner Wunden, sie entfernen sich von ihm aus Ekel, warten aber mit dem durch Ekel veranlaßten Ausspeien nicht, bis sie aus dem Angesichte Hiobs sind. — Jesajas 50, 6 mußte ausdrücklich hervorgehoben werden, daß das Ausspeien einen angetanen Schimpf bedeuten sollte.

„In diesen Wunsch", antwortete der Angeredete, „stimme ich von ganzem Herzen ein, und ich erinnere gelegentlich daran, daß die den Chalizah-Akt leitenden Rabbiner am Schlusse desselben mit einem Gebet ganz gleichen Inhalts sich von den Sitzen erheben."

Nach Tische hatte er durch ein Einzelgespräch Gelegenheit wahrzunehmen, daß auch der Gerichts-Assessor, welcher vor Beginn der Trauung das Chalizah-Versprechen wegwerfend für einen Vertrag „gegen die guten Sitten" und darum für unverbindlich erklärt hatte, von dieser Ansicht zurückgekommen war. „Ich begreife es auch", fügte der Rechtsgelehrte hinzu, „und finde es nunmehr vollständig gerechtfertigt, daß die Angehörigen der Braut oder vielmehr, da es deren Zartgefühl verletzen muß, über derartige Dinge zu verhandeln, daß der Ortsrabbiner von den Brüdern des Bräutigams vor der Hochzeit eine bündige Zusicherung bezüglich des im unglücklichen Falle zu gewährenden rituellen Dispenses verlange. Denn es sollen ja eigennützige und übelwollende Männer schon manchmal die üble Lage einer jungen verwitweten Schwägerin, die eine zweite Ehe eingehen mußte oder wollte, zu Gelderpressungen oder sonstigen Chikanen mißbraucht haben. Da einmal nach Ihrer Erklärung die Schwagerehe nicht mehr vollzogen werden, die Chalizah aber im Falle einer beabsichtigten Wiederverheiratung noch viel weniger unterbleiben darf, so ist die rechtzeitige Verpflichtung der Brüder durchaus am Platze. Nur wünschte ich freilich, daß dieser Akt der Verpflichtung wiederum zur Schonung des Zartgefühls nicht am Orte und in der Stunde der Trauung, sondern vorher, möglichst ein paar Tage vorher und etwa im Hause des Rabbiners vorgenommen werde".

„Dieses Verlangen ist vollständig berechtigt" erwiderte der Alte. „Aber Sie vergessen, mein Bester, daß der Rabbiner in gar vielen Fällen die zu verpflichtenden Brüder erst im Hochzeitssaale zum ersten Male sieht und kennen lernt. Daß diese bisweilen von der Tragweite einer solchen Verpflichtung eine falsche Vorstellung haben und das Eingehen derselben, wenn es mit besonderer Feierlichkeit gefordert würde, verweigern

und durch solche Weigerung dem Zustandekommen des Ehebundes hinderlich werden könnten, will ich nur beiläufig erwähnen".

„Diese letztere Befürchtung, mein verehrter Herr", entgegnete der Andere, „hat nur dann einen Schein von Wahrheit für sich, wenn der Chalizah-Schein, wie es heute noch immer geschieht, in hebräischer oder chaldäischer Sprache vorgelegt wird. Ungelehrte und beschränkte Brüder des Bräutigams werden hinter einem solchen Schein, wenn sie lange Zeit zu reiflicher Erwägung haben, leicht eine gefährliche Schlinge vermuten, und die Erklärung und die beruhigende Versicherung des Rabbiners wird manchen nicht ausreichend zu beruhigen vermögen. Noch eins: glauben Sie, daß ein solcher Chalizah-Schein rechtlich verbindend sei?"

„Für den braven und redlichen Schwager gewiß, und der Schein gewährt bei einem solchen mindestens den Vorteil gegebenen Falles als Beweis der von ihm eingegangenen Verpflichtung und als Mahnruf zu ihrer Erfüllung zu dienen. Ob die Erfüllung auf Grund desselben unter Mitwirkung des weltlichen Richters erzwungen werden könnte, sind Sie besser zu beurteilen im Stande als ich".

„Allerdings würde an sich die fremde Sprache der Giltigkeit des Verpflichtungs-Scheins nicht im Wege sein, vorausgesetzt, daß der Verpflichtete nicht böswillig mangelnde Sprachkenntnis und mangelndes Verständnis des Inhalts vorschützte. Doch setzen wir den günstigen Fall, daß der wortbrüchige Schwager diesen Einwand nicht erhebt. Können Sie denn einen Baumeister, der sich durch rechtsgiltigen Vertrag zum Aufbau eines Hauses verpflichtet hat, zu direkter Erfüllung dieser rechtsverbindlichen Zusage anhalten? Allerdings, Sie dürfen, wenn der Richter Sie dazu ermächtigt, den Bau auf Kosten des Säumigen durch einen anderen Baumeister aufführen lassen. Der Richter wird jenen auch verurteilen, Ihnen den nachweislich aus seiner Versäumnis erwachsenen Schaden zu ersetzen. Aber es dürfte der unglücklichen Witwe wohl schwer, vielmehr unmöglich sein, mit Angabe einer bestimmten

Summe den Schaden zu berechnen und nachzuweisen, der ihr aus einer Verweigerung der zugesagten Chalizah erwachsen ist oder erwächst, zumal sie des rein religiösen Aktes zur Abschließung einer neuen Zivil-Ehe gar nicht bedarf. Noch weniger dürfte ihr damit gedient sein, wenn der Richter ihr das Recht zuspräche, auf Kosten des säumigen Schwagers die Chalizah durch einen Fremden vollziehen zu lassen".

„Freilich nicht; doch wie ist da zu helfen?"

„Nun am Einfachsten dadurch, daß in dem Verpflichtungsschein eine ziemlich hoch zu bemessende und daher nicht leicht zu opfernde Geldsumme als Konventionalstrafe festgesetzt wird. Dieser Schein aber sollte gleichmäßig, in einer nach dem gegenwärtig giltigen bürgerlichen Rechte verbindlichen Form und in der allen verständlichen Landessprache abgefaßt sein. Ein gedrucktes Formular solchen Inhaltes müßte der Bräutigam einige Tage vor der Hochzeit von seinen Brüdern unterzeichnen lassen und mit ihrer von der zuständigen Behörde legalisierten Unterschrift den Angehörigen der Braut behändigen. Der die Trauung vollziehende Rabbiner könnte vorher rechtzeitig an die Vollziehung der Urkunde mahnen, brauchte aber bei derselben gar nicht mitzuwirken.

„Ihr Vorschlag gefällt mir sehr wohl. Doch Sie würden mir, vielmehr der Gesamtheit, einen Dienst erweisen, wenn Sie mir den Entwurf eines nach ihrer Ansicht verbesserten Chalizah-Scheins abfassen wollten. Ich würde denselben veröffentlichen und, wenn er bei unseren religiösen Autoritäten Billigung findet, für die Drucklegung der Formulare Sorge tragen."

„Gern will ich Ihnen gefällig sein und übernehme Ihren Auftrag auch mit dem Wunsche, dadurch meine heutige unbedachte Äußerung über die von Ihnen gerechtfertigte Chalizah zu sühnen."

Nach zwei Tagen schon übersandte der Assessor dem ihm wertgewordenen neuen Verwandten den nachfolgenden, unter Mitwirkung eines talmudkundigen Freundes abgefaßten Entwurf eines Chalizah-Scheins:

„Ich Unterzeichneter N. N. leiste hiermit meiner zukünftigen Schwägerin Fräulein N. in X., jetzigen Verlobten, demnächstigen Gattin meines Bruders N. N. in X wohnhaft, das feierliche Versprechen und gelobe Folgendes: Wenn mein genannter Bruder N. N. (was der Herr verhüten möge), ohne ein Kind zu hinterlassen, welches mindestens das Lebensalter eines Monats erreicht, aus dem Leben scheiden und ich denselben überleben sollte, so werde ich auf Verlangen meiner gedachten Schwägerin (oder ihrer nahen Verwandten) jeder Zeit bereit sein, die Frau meines Bruders vor einer Religionsbehörde (Bethdin) meines zeitigen Wohnortes (oder einer alsdann zwischen uns zu vereinbarenden) nach Vorschrift der heiligen Thorah durch den unter meiner Mitwirkung zu vollziehenden rituellen Akt der Chalizah von der durch das Religionsgesetz über Schwagerehe alsdann ihr auferlegten Verpflichtung und Beschränkung dispensieren zu lassen, und werde ich für diese meine Mitwirkung außer etwa aufzuwendenden Reisekosten keinerlei Bezahlung oder Entschädigung verlangen. Die Erfüllung dieses Versprechens gelobe ich vor Gott und erkläre mich zu derselben gleichzeitig nach bürgerlichem Gesetze rechtlich verpflichtet unter Festsetzung einer Konventionalstrafe von zehntausend Mark, welche ich meiner gedachten Schwägerin schuldig sein will, wenn mir nachgewiesen wird, daß ich einer an mich ergangenen Aufforderung zur Erfüllung obiger Zusage nicht binnen angemessener, spätestens binnen Jahresfrist nachgekommen sei“.

Der alte Oheim hat Wort gehalten und obigen Entwurf durch die Presse veröffentlicht, damit derselbe von kompetenter Seite geprüft und in die religiöse Praxis eingeführt werde. Er möchte dazu beitragen, gelegentlich eine Witwe gegen Ausbeutung ihrer unglücklichen Lage durch eigennützige Verwandte ihres Mannes zu beschützen, von einer anderen die Versuchung fernhalten, mit Unterlassung der Chalizah ein heiliges Ehegesetz zu übertreten, dessen edle sittliche Grundlage, wie dessen sinnige Form der Ausdeutung er allseitig gewürdigt zu sehen wünscht.

Literarische Notizen.

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XXIII.

In den Zusätzen, die man nach deutschem Minhag an manchen Sabbathen beim Schlusse der Mussaph-Keduscha einschaltet, befindet sich zu שבת נישואין die von manchen, wie mir scheint, unrichtig erklärte Stelle ואיה מקום כבודו הולמו. Bär erklärt הולמו von הלום (hier), d. h. die Engel können nicht sagen: die Stätte seiner Herrlichkeit ist hier. — Nach dieser Erklärung scheint auch Sachs übersetzt zu haben: „Sie kennen nicht den Ort seiner Herrlichkeit". Nun bedeutet aber in Aboda sara 44a das Wort הלם „umschließen". עטרה הולמתו heißt dort: Die Krone umschließt ihn, d. h. paßt ihm. Danach ist auch unser Satz zu übersetzen: „Wo ist der Ort seiner Herrlichkeit, der ihn umschlösse"? Eine solche Erklärung hat wohl auch Hirsch im Auge, wenn er übersetzt: „wo die zutreffende Stätte seiner Herrlichkeit ist".

XXIV.

In dem Sabbath-Gesange, der mit מה ידידות beginnt, wird in der vierten Strophe eine Stelle aus dem Talmud (Sabbath 150a) wiedergegeben, wo unter anderem erlaubt wird, am Sabbath mit einem Lehrer zu verabreden תינוק ללמדו ספר (ein Kind in der Bibel zu unterrichten). Da werden daneben die Worte hinzugefügt: למנצח בנגינות, was nach Bär sagen soll „das Kind die Psalmen zu lehren". Man begreift aber nicht, warum die Psalmen und nicht vielmehr die Thorah? Warum außerdem wird eine solche Bezeichnung für die Psalmen gebraucht? Richtiger dürften die Worte nach einer Talmud-Stelle in Nedarim 37a zu erklären sein. Dort sagt R. Jochanan, daß der Bibel-Lehrer bloß für den Unterricht in den Neginoth Honorar annehmen dürfe; der Bibelunterricht an sich muß aber unentgeltlich erteilt werden. Nun gestattet Hagahot Mordechai sogar, dem Bibellehrer am Sabbath das Honorar zu bestimmen, und selbst R. Meir aus Rotenburg, der dies

nicht erlaubt, gibt doch wenigstens zu, daß man mit dem Lehrer am Sabbath verabreden darf, ob er sich vermieten wolle. Vgl. Tur Or. Chajim 306 und Beth Jos. das. Jedenfalls spricht der Talmud an der betr. Stelle in Sabbath von einem Lehrer, dem für seinen Bibel-Unterricht ein Honorar in Aussicht gestellt wird. Der Paitan fügt deshalb hinzu: למנצח בנגינות, daß dies nur von einem solcher Lehrer gilt, der in den Neginoth unterrichtet.

XXV.

In dem bekannten אגרת des R. Scherira Gaon befinden sich zwei Data, bei denen nicht bloß das Jahr und der Monatstag, sondern auch der Wochentag angegeben ist. Es sind folgende: „Am Mittwoch den 13. Kislew im Jahre 811 (לשטרות) starb Rabina". — Das Jahr 811 der seleucidischen Ära muß demnach bei Scherira gleich 4260 der Weltära sein. Nach den Tabellen von Dr. B. Zuckermann war das קביעות vom Jahre 4260 גכ"ה, also der 1. Kislew am Freitag, und der 13. Kislew am Mittwoch.

Das andere Datum ist: „Am Sonntag, den 4. Adar des Jahres 817 starb R. Achai b. R. Huna". Das Jahr 817 = 4266 (mundi) war ein einfaches Jahr mit dem קביעות (nach Zuckermann) הכ"ז. Der erste Adar wäre hiernach am Freitag, und der vierte Adar am Montag. Es kann ja überhaupt der 4. Adar nicht auf Sonntag fallen; denn dann wäre der erste Adar Donnerstag und der erste Nissan Freitag, was nach unserer Kalender-Ordnung nicht sein kann[1]). Ich habe daher schon vor vielen Jahren vermutet (jetzt finde ich dies in Lewins Ausgabe des Scherira-Briefes), daß R. Scherira (für Schetaroth u. a.) nicht wie bei uns den zweiten Tag Rosch Chodesch Adar, sondern (wie viele andere) den ersten Tag als den ersten Adar gezählt haben. Da nun in jenem Jahre Rosch

[1]) Rapoport, ערך מלין S. 94, will deshalb בחד בשבא in בתרי בשבא korrigieren (also „Montag" statt „Sonntag" lesen). Allein angesichts der vielen Ausgaben, die dem widersprechen, läßt sich diese Korrektur nicht aufrechthalten.

Chodesch Adar auf Donnerstag und Freitag fiel, so zählte man Sonntag als den 4. Adar. Lewin verweist auf ר"ן zu Nedarim 60b, Resp. des Raschba Th. 6 Nr. 107 und Taschbaz Th. I Nr. 153. Ich füge noch hinzu: Or Sarua zu Sanhedrin Abschn. IV, Nr. 92—94.

XXVI.

Aus obigen Daten geht also hervor, daß nach R. Scherira das Schetaroth-Jahr 811 = 4260 mundi und 817 = 4266 zu rechnen ist. Nennen wir die Jahreszahl nach Schetaroth s und die der Weltära m, so ist: s = m — 3449. So rechnen auch viele Rischonim; unter andern Maimonides, der in H שמטה ויובל 10, 4 das 1487. Schet.-Jahr als das 4936 Jahr der Weltära bezeichnet (vgl. auch H. קה"ח 11). — Dagegen gibt es andere, welche die Schetaroth-Ära um ein Jahr früher beginnen. Nennen wir nach dieser Ansicht die Jahreszahl nach Schetaroth S; so ist S = m — 3448. Zu diesen gehört unter andern Aruch, der am Schlusse seines Werkes schreibt, dasselbe sei vollendet worden im Jahre 4861 der Welt = 1413 nach Schet.[1]). Über den Ursprung dieser verschiedenen Rechnungsweisen vgl. ausführlich Rapoport, Erech Millin S. 73ff

Hier möchte ich bloß die auffallende Tatsache verzeichnen, daß in Fostat (Ägypten) zu verschiedenen Zeiten verschieden gerechnet wurde. In Jewish Qarterly Review XII (1905) S. 428 ist ein Facsimile einer Urkunde aus Fostat abgedruckt mit dem Datum: Mittwoch, den 11. Kislew 1062 (nach Schet.). Dies stimmt nur mit 4510 mundi. Die Jahreszahl von Schet. ist also = S. Dagegen befindet sich in der Jewish Encyclopedia Art. Divorce das Facsimile eines Get aus Fostat mit dem Datum: Montag, den 4. Ellul 1400 (nach Schet.), was nur für das Jahr 4849 der Welt stimmt. Die Jahreszahl nach Schet. ist hier also = s.

---

[1]) Es wird dort auch das Tagesdatum angegeben: Freitag, den 19. Adar. Da aber im Jahre 4861 der 19. Adar am Dienstag war, so ist es klar, daß בשלישי statt בששי zu lesen ist.

XXVII.

Im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums“ 1879 S. 116f., sowie in meiner Einleitung zum Kommentar zur Mischna Seder Nesikin S. IX habe ich die Vermutung ausgesprochen und begründet, daß der Traktat Baba bathra ursprünglich mit הבית והעליה (dem jetzigen 10. Perek von Baba mezia) begonnen hat. Diese Vermutung hat sich nachträglich bis zur Gewißheit bestätigt. In einem gaonäischen Responsum eines Genisa-Fragments werden zwei Stellen aus B. bathra angeführt, die bei uns nur im 10. Perek von B. mezia zu finden sind, nämlich aus der Mischna B. m. 10, 2: ר"י אומר התחתון נותן את התקרה und aus dem Talmud 117b das.: אמר רב אחא בר ארא משמיה דעולא. Vgl. L. Ginzberg, Geonica II S. 66, Note 6.



Palästina im Widerstreit der Großmächte.

Ein geschichtlicher Rückblick.

Von Rabb. Dr. Salomon Stein, Schweinfurt.

(Schluß).

Hätten die beiden Brüderreiche friedlich neben einander gelebt, so wäre ihre Unabhängigkeit und ihr Bestand vielleicht noch auf lange Zeit gewährleistet gewesen. Dem Versuch des Reiches Israel, mit Hilfe von Syrien das Reich Juda zu zerstören, begegnete aber der König Achas von Juda dadurch, daß er die assyrische Weltmacht, die die Babylonier überflügelt und in den Hintergrund gedrängt hatte, unter ihrem mächtigen König Tiglat Pileser zu seiner Rettung aufrief. Diese Hilfe wurde Achas zu teil. Aber sie führte nicht nur zur baldigen Vernichtung des Reiches Israel, sondern ihr Kaufpreis war gleichzeitig der Verlust der Unabhängigkeit des eigenen Landes. Hosea, der letzte König von Israel, suchte Assyriens Anprall durch Anruf ägyptischer Hilfe abzuwehren. Aber gerade dieser Appell an die rivalisierende Großmacht beschleunigte Israels

Geschick, das 722, nach dreijähriger Belagerung durch Salmanassar, Sanherib in die Hände fiel.

Bald darnach mußte auch das Reich Juda, dessen König Chiskijah seines Vaters Fehler wieder gut zu machen und durch Verweigerung des an Assyrien geschuldeten Tributs die assyrische Oberherrschaft abzuschütteln gedachte, den Ansturm Sanheribs über sich ergehen lassen. Seine Folgen wurden nur durch die wunderbare Errettung, wie sie der biblische Bericht uns schildert, abgewehrt. Aber das Reich blieb von jetzt ab ein kranker Körper, den jeder stärkere, von den Großmächten herwehende, Luftzug in schwere Zuckungen versetzte, und der die großen Umwälzungen, die auf der gewaltigen Schaubühne der Weltgeschichte sich abspielten, als seinen eigenen Tod beschleunigend empfinden mußte.

Die Propheten sahen die große Gefahr heraufziehen und wurden nicht müde, davor zu warnen. Besonders der Prophet Jesaias sucht Achas von dem Bündnis mit Assyrien abzuhalten, und ebenso energisch warnt er nochmals vor der Politik der Hoffnung auf Ägypten. In diesem Hin- und Herschwanken war Judäas Untergang besiegelt.

Ägypten war in langen Jahrhunderten wieder erstarkt und suchte nun durch einen Zug nach dem Euphrat Assyrien die Weltherrschaft streitig zu machen. Der König Josija von Juda verweigert dem Pharao den Durchzug durch sein Land und büßt diesen Versuch der Abwehr mit seinem eigenen Leben und mit der Unabhängigkeit seines Landes. Das Volk in Juda hatte Joachas zum König eingesetzt; allein Pharao Necho setzte Joachas ab und ernannte Jojakim, seinen Bruder, zum König. Herr in Judäa war Ägypten. Freilich nur für kurze Zeit.

Der König von Babylonien, Nabopolossar, hatte sich mit Kyaxares, dem König von Medien, verbündet, um Assyrien zu vernichten. Ninive wurde erobert. Babel, dessen König in wohlberechneter Diplomatie und mit der Absicht, Assyrien Konkurrenz zu machen, schon dem jüdischen König Chiskijah Aufmerksamkeiten nach seiner Krankheit erwiesen, dann aber den König Menasse, Chiskijas Sohn, gefangen nach Babel ge-

führt hatte, trat an Assyriens Stelle. Nun galt es für Babylonien noch, mit Ägypten abzurechnen. Mit staunenswerter Schnelligkeit besiegte Nebukadnezar, Nabopolossars Sohn, Pharao Necho bei Karkemisch. Die ägyptische Herrschaft und Herrlichkeit in Palästina hatte ein Ende. Jojakim mußte jetzt die babylonische Oberherrschaft anerkennen. Der Umstand, daß er, wie der letzte König Zidkijah, eidbrüchig wurde und sich wieder mit Ägypten verband, dessen Unzuverlässigkeit sie doch längst hätten kennen müssen, beschleunigte Judäas und Jerusalems Untergang, das im Jahre 586 zerstört wurde. Schon vorher hatte Nebukadnezar durch eine 13jährige Belagerung die gewaltige Handelsstadt Tyrus gedemütigt und ihre Kraft gebrochen, wenn es auch nach den Quellen zweifelhaft erscheint, ob er sie eingenommen hat. Babels Faust lag schwer auf Palästina.

An den Wassern Babels saßen nun Zions Söhne und Töchter und entlockten ihren Harfen schwermütige Trauerweisen. Auf fremdem, ungastlichem Boden gedachten sie der Heimat, gedachten sie ihres Gottes, gegen den sie gesündigt und gefehlt, der sie aber auch jetzt nicht verließ, der ihnen Propheten als Helfer, Mahner und Tröster sandte, so daß in der Schule der Leiden jenes große Ziel erreicht wurde, das ihnen in den Zeiten des Glücks zu erreichen versagt blieb: das vollständige Abstreifen des Götzendienstes. Zu ihrem Gott waren Israels Söhne wieder zurückgekehrt. So erfüllte Gott auch sein längst voraus verkündetes Wort, daß nach 70 Jahren die Rückkehr nach Palästina wieder erfolgen würde. 539 eroberte der Perser-König Cyrus das neubabylonische Reich, und schon 536 ließ er Israel die Erlaubnis zur Rückkehr verkünden. Palästina bekam wieder eine jüdische Bevölkerung, wenn auch der größte Teil der Juden in Babylonien verblieb, wo sie erst Jahrhunderte später aus dem geschichtlichen Dunkel hervortreten. Die persische Oberherrschaft über Palästina trugen die Juden gerne. Es mußte die Juden sympathisch berühren, daß Cyrus in seinem Edikt seine besondere Achtung vor dem Gott des Himmels und der Erde zum Ausdruck brachte, der ihm geboten habe, ihm

24*

in Jerusalem einen Tempel zu erbauen. Als dann sein Sohn Kambyses die altbabylonische Tradition des Vordringens nach Ägypten wieder aufnahm und Ägypten unterjochte, da zerstörte er die Götzentempel der Ägypter, wie uns schon Herodot berichtet, den Tempel der Juden auf Elephantine aber verschonte er, wie wir jetzt durch neu aufgefundene Urkunden erfahren. So finden wir es begreiflich, daß, als wieder 200 Jahre später neue Eroberer ihren Fuß auf Palästinas Erde setzten, als Alexander der Große von Mazedonien Asien zu unterjochen sich anschickte, die Juden der persischen Herrschaft Treue bewahrten und die Stadt Tyrus während der siebenmonatlichen Belagerung durch Alexander von der Landseite aus verproviantierten. Sie hätten sich fast den Zorn Alexanders zugezogen. Aber Alexander ließ sich besänftigen und war den Juden ein gerechter, duldsamer Herrscher, dem die Juden dadurch ihre Dankbarkeit bezeugten, daß sie allen in jenem Jahre geborenen Söhnen den Namen Alexander gaben.

Alexanders Reich bestand nur bis zu seinem Tod. Die Kämpfe um sein Erbe spielten sich zum Teil auch auf palästinensischem Boden ab; so im Jahre 312 die Schlacht bei Gaza. Das jüdische Land erfuhr ein wechselreiches Schicksal. Dem Reiche der Syrer-Seleukiden zugeteilt, wurde es von den neuen Beherrschern Ägyptens, den Ptolemäern, bald erobert und blieb nun 100 Jahre unter ägyptischer Herrschaft, um alsdann wieder den Syrern, den Seleukiden, anheimzufallen. Für die Geschichte der Menschheit ist diese ägyptische Periode vielleicht eine der allerwichtigsten. Denn auf dem Boden Ägyptens erstand ein neues, mit dem griechischen Geist vermähltes, jüdisches Kulturleben mit einer eigenen und eigenartigen Literatur, deren Erzeugnisse, eine Synthese des griechischen und jüdischen Geistes, in griechischer Sprache geschrieben, den Boden vorbereiteten sowohl für eine jüdische Religionspropaganda, wie später ganz besonders für die christliche Mission unter den Heiden. Die erste Weltsprache, in die die Bibel übersetzt wurde, war die griechische, und diese Übersetzung erwuchs auf ägyptischem Boden. Der

eigentliche Entscheidungskampf zwischen dem Monotheismus des Judentums und dem antiken Heidentum wurde freilich auf dem Boden Palästinas selber ausgefochten. Den Anstoß dazu gab der syrische König Antiochus Epiphanes, der seine Hand gegen Judas Heiligtümer auszustrecken wagte. Den Wandel der politischen Oberherrschaft ließen die Juden über sich ergehen, von der Überzeugung erfüllt, daß in ihm der Wille der das Schicksal lenkenden Gottheit sich kundgebe. Sie hätten die syrische Herrschaft ertragen, wenn nicht Antiochus diese auch über die Herzen hätte ausdehnen wollen. Das Attentat auf Israels Religion rief die Makkabäer auf den Plan, die in furchtlosem Kampf gegen die gewaltige Übermacht dem Heidentum den Todesstoß versetzten, den Thron Gottes in der Welt wieder sicher stellten und für Palästina, das jüdische Volk, auch die politische Freiheit erkämpften. Freilich bewährte es sich auch hier wieder, daß Güter leichter erobert, als erhalten werden. Im ganzen währte die politische Unabhängigkeit nur 100 Jahre. Im Jahre 164 wurde durch die Makkabäer Jerusalem nach heißen Kämpfen erobert und der entweihte Tempel wieder gereinigt und geweiht, und im Jahre 63 — genau 100 Jahre später! — wurde Jerusalem durch Pompejus, den römischen Feldherrn, eingenommen und damit die Selbständigkeit Judäas untergraben. Rom war jetzt die gewaltige Großmacht, die die Geschicke Judäas bestimmte. Noch über 130 Jahre seufzte Palästina unter dem harten Joch römischen Druckes und rücksichtsloser Ausbeutung, bis Judäas Schicksal als politisches Gebilde sich dauernd entschied.

Von den Syrern bedrängt glaubten schon die ersten Makkabäer, in einem Freundschaftsbündnis mit dem mächtigen Rom einen Rückhalt und eine Gewähr für die durch Syrien immer wieder bedrohte Freiheit sich sichern zu sollen. Das war eine verkehrte Politik, aber doch immerhin nur ein bedauerlicher Irrtum. Was aber später durch die eigenen makkabäischen Herrscher geschah, das war Verblendung, Staatsverbrechen und Selbstmord. Zwei Brüder, Söhne der edlen Königin Salome Alexandra, die im Jahre 70 v. d. ü.

Ztr. starb, stritten sich um die Herrschaft in Judäa, wobei der Jüngere sich zum Werkzeug der in ihrem Ehrgeiz verletzten Sadduzäer machte, während der Ältere den Einflüsterungen seines schlauen, selbstsüchtigen Ratgebers, des Idumäers Antipater, sein Ohr lieh. Die beiden Brüder brachten ihre Streitsache vor das Forum der Römer, vor den damals im Orient weilenden Pompejus. Die dilatorische Behandlung der Angelegenheit durch Pompejus befriedigte den ehrgeizigen Aristobul nicht. Er leistete Widerstand. Pompejus zog gegen ihn heran, belagerte Jerusalem und eroberte es im Jahr 63. Judäa hörte auf, ein selbständiges Reich zu sein; es wurde Rom tributpflichtig. Hyrkan wurde Volksfürst und unter die Vormundschaft des Antipater gestellt. Mit dem jüdischen Königtum war es zu Ende.

Wir stehen jetzt in der Zeit schwerer Erschütterungen im römischen Reich, in dem sich unter harten Kämpfen der Übergang von der Republik zum Kaisertum vollzog. Alle diese Erschütterungen machen sich nun auch in dem kleinen Judäa bemerklich und werden sehr energisch gefühlt. Aber auch die Gefahren der römischen Außenpolitik werfen ihren Reflex in das kleine jüdische Land hinein und machen es, wenigstens für eine kürzere Zeit, zu einer nicht unbedeutenden Figur auf dem politischen Schachbrett. Das alles wird uns in seiner ganzen Bedeutungsschwere erst klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der ehrgeizige und ränkesüchtige Antipater die Förderung seiner selbstsüchtigen Pläne nur in einem rückhaltlosen Anschluß an Rom zu erreichen hoffen konnte. Noch mehr, als wie er selber, betreibt sein alsbald auf den jüdischen Thron gelangter Sohn Herodes eine antinationale Politik, deren verwerflicher Charakter durch Liebedienerei gegen Rom gekennzeichnet ist.

War es Antipater gewesen, der die Einmischung des Pompejus in den Bruderstreit herbeigeführt hatte und dadurch zur Würde eines Reichsverwesers emporgehoben worden war, so war er es wiederum, der durch eine im rechten Augenblick einsetzende Hilfeleistung den zweiten der Triumvirn, Caj. Julius

Caesar, sich zu großem Dank verpflichtete und dadurch seine Macht und den Glanz seines Hauses mehrte. Hatte Antipater zuvor Pompejus in der Entscheidungsschlacht bei Pharsalus durch jüdische Truppen unterstützt, so trug er andrerseits kein Bedenken, nach Pompejus Niederlage Caesar gegen die pompejanische Partei zu unterstützen. In der Tat rettete er Caesar aus seiner sehr gefährdeten Lage, in der er sich ohne genügende Truppen in Ägypten befand. Die Früchte seiner Tätigkeit erntete sein Sohn Herodes, dessen Sinnen und Trachten auf den Königsthron in Judäa gerichtet war. Diesem Ziel stand aber noch ein Hindernis entgegen in der Person des letzten Makkabäers Antigonus, des Sohnes des Aristobul. An und für sich hätte Antigonus Herodes nicht gefährlich werden können. Allein dem gewaltigen Römerreich erstand schon in jenen Tagen ein sehr gefährlicher Feind in den Parthern, die den Bestand des östlichen Römerreichs genau so bedrohten und schließlich untergruben, wie die Germanen die westliche Hälfte. Die Parther stellten aus Feindschaft gegen Rom Antigonus ein Heer zur Verfügung, und mit dessen Hilfe eroberte Antigonus Jerusalem und den Königsthron in Judäa. Herodes fühlte sich um alle seine Hoffnungen betrogen. Es war eine durchaus selbstverständliche Politik der Römer, daß sie nunmehr die Partei des Herodes ergriffen, um durch seine Unterstützung die Parther zu treffen. Herodes wurde zum Freund der Römer, zum König der Juden ernannt und durch ein römisches Heer instand gesetzt, das arme, unglückliche Jerusalem zu erobern, Antigonus nach dreijähriger Regierung im Jahre 37 zu beseitigen und sich selber auf den judäischen Thron zu setzen.

Unterdessen war der römische Weltbesitz von neuem unter ehrgeizige Männer verteilt worden, und die Republik steuerte mit Riesenschritten dem Kaisertum entgegen. Während Oktavianus die westliche Hälfte zugesprochen erhielt, wurde Antonius Beherrscher des Ostens. In dem großen Kampfe der beiden Rivalen wurde Antonius, der in den Armen der ägyptischen Königin Kleopatra ganz erschlafft war, bei

Aktium (31) geschlagen. Oktavianus wurde Kaiser. Herodes aber hatte seine ganze Kraft und Energie und alle Mittel seines Landes Antonius zur Verfügung gestellt. Ihm zu Ehren hatte er die Tempelburg Antonia genannt. Herodes selber zweifelte nicht, daß er in den Fall seines Gönners würde mithineingezogen werden, zumal er des Antonius Heer noch zuletzt gegen Oktavianus mit Lebensmitteln versorgt hatte.

Seiner schlangenartigen Gewandtheit und meisterhaften Verstellungskunst gelang es, durch eine Haltung, in der Demut mit männlicher Entschlossenheit sich paarte, Oktavianus vor dem er auf Rhodus zur Verantwortung erscheinen mußte, für sich zu gewinnen. Herodes blieb im Besitz der Macht und des Throns und suchte beide zu erhalten und ihren Glanz zu vergrößern durch eine kriecherische Liebedienerei gegen den römischen Machthaber und seine Familie. Herodes war Judäas König von Roms Gnaden. Judäa war bereits so fest von den Fangarmen des römischen Kolosses umschlungen, daß es sich auch dann nicht mehr hätte befreien können, wenn es einig und geschlossen geblieben und nicht, wie es des Herodes antinationaler Politik gefiel, durch letztwillige Teilung unter drei seiner Söhne auseinandergerissen worden wäre.

So aber wurde schon 11 Jahre nach Herodes Tod Judäa eine römische Provinz, von römischen Landpflegern verwaltet, bedrückt, ausgesogen und zu dem Aufstand geradezu gezwungen, der im Jahre 70 nach d. ü. Z. den Untergang des Staates und des Tempels zur Folge hatte. Das politische Leben Judäas hat damit aufgehört. Und doch macht sich der Einfluß und Widerstreit der Großmächte hinsichtlich Palästinas noch geltend.

Zunächst muß der geschichtlichen Wahrheit die Ehre gegeben werden, daß zuerst die Juden unter der römischen Herrschaft von religiösen Verfolgungen und Bedrückungen frei blieben. Roms Leidenschaft war Machthunger, Ländergier, keineswegs religiöser Fanatismus. Als aber der ungestüme Freiheitsdrang der Juden in allen Ländern der Zerstreuung zu politischen Aufständen führte, als es in der Tat den Juden infolge der an den Namen des Barkochba sich knüpfenden

Erhebung gelang, für wenige Jahre wieder ein selbständiges Reich zu gründen, da, nach dem Fall der Stadt Bethar im Jahre 135, wechselte die Politik der Römer gegenüber den Juden. Es macht dem Scharfblick des römischen Kaisers Hadrian alle Ehre, daß er in der Thorah, in der Religion, die Nährquelle auch der hartnäckigen Freiheitsgelüste der Juden erkannte und darum durch drakonische Gesetze, durch Schwert und Folter die Religion der Juden auszurotten gesonnen war. Ein Opfer dieser veränderten Politik war bekanntlich Rabbi Akiba mit seinen Genossen, die für ihre Lehre den Märtyrertod erlitten. Diese Politik lag aber so wenig in der ganzen Gemütsverfassung der Römer begründet, daß sie schon nach wenigen Jahren durch den Kaiser Antoninus Pius aufgegeben wurde. In der Folgezeit beobachten wir sogar freundschaftliche Beziehungen zwischen den römischen Kaisern und den jüdischen Patriarchen. Das änderte sich mit einem Schlag, als Kaiser Konstantin der Große das Christentum annahm und zur Staatsreligion erhob. Die hadrianischen Tendenzen der fanatischen Verfolgung der jüdischen Religion wurden wieder zum Prinzip der römischen Politik erhoben und im wesentlichen nur noch einmal unterbrochen, als der ins Heidentum zurückgekehrte und darum „der Apostat“ genannte Kaiser Julianus bei seinem Feldzug gegen die Parther die Juden zum Gebet für sein Kriegsglück aufforderte, damit er nach Beendigung des Parther-Kriegs die Sehnsucht ihres Herzens erfüllen könne, den Tempel Gottes in Jerusalem wiederaufbaue, wo Hadrian einen Tempel des Juppiter errichtet hatte. Es war das eine trügerische Hoffnung. Julianus fiel im Kampf.

Bei der Teilung des römischen Reichs im Jahre 395 fiel Palästina an das oströmische Reich, dessen Herrscher gegen die Juden eine Politik der brutalen Unterdrückung einschlugen. Wie das schon bei Hadrian der Fall gewesen, war den Juden selbst das Betreten Jerusalems verboten.

Das Jahr 622 leitete wiederum einen Wendepunkt in der Geschichte Palästinas ein. Der scheinbar schwache, abgestorbene Baum des Judentums besaß Kraft und Saft genug, um ein

neues Reis hervorzutreiben, das in rascher mächtiger Entfaltung seine Äste und Zweige über einen großen Teil der damaligen Welt ausbreitete. Eine neue monotheistische Religion war durch Muhammed im Islam entstanden, und die daraus entspringende religiöse Kraft begeisterte die bisher als Nomaden in Unkultur lebenden arabischen Stämme nicht nur zur Erzeugung einer sehr hoch stehenden Kultur und Literatur, sondern auch zur Verbreitung dieser Lehre infolge politischer Eroberungen an den Gestaden des mittelländischen Meeres in drei Weltteilen. Und bald steht Palästina wiederum im Widerstreit der Großmächte. Und dieses Mal sind es nicht nur politische Mächte, die um Palästina ringen, sondern geistige, das Christentum und der Islam, die Palästina für sich in Anspruch nehmen.

Palästina ist ja die Wiege des Christentums, der Schauplatz der in den Evangelien geschilderten Geschichte. Und indem der Islam an Abraham, als den Vater der religiös gerichteten, gesitteten Menschheit anknüpft, von dem die biblische Verheißung gilt „Es sollen durch dich gesegnet werden alle Familien des Erdbodens“, indem er weiterhin sein Volkstum auf Abrahams Sohn Ismael zurückführt, erhebt auch er den Anspruch auf die geheiligten Stätten Palästinas, so auf die Höhle Machpelah, wo Abrahams Gebeine ruhen. Schon im Jahre 636 eroberte der Chalif Omar Palästina und da, wo einst Israels geheiligter Tempel stand, steht nunmehr die berühmte Omar-Moschee. Das Christentum hat diese Besitznahme nicht gleichgiltig hingenommen und durch die Kreuzzüge Palästina, nachdem es ein halbes Jahrtausend unter dem Islam stand, in der Zeit von 1099 bis 1187 den Osmanen entrissen. Was das arme Land unter diesen Kämpfen, die es furchtbar verwüsteten, gelitten hat, ist bekannt. Bis 1291 dauerten die immer wiederholten Versuche der Christenheit, sich Palästina gegenüber den Osmanen zu sichern.

Zahlreiche Eroberungsversuche asiatischer Horden folgten, bis 1517 die Türken unter dem Sultan Selim I dauernd Besitz von Palästina ergriffen. Daran konnte auch der von Ägypten

aus unternommene Eroberungszug Napoleons I 1799 nichts ändern, da er nach vergeblicher Belagerung von St. Jean d'Acre abziehen mußte.

So blieb Palästina bis zum Ausbruch des großen Kriegs türkischer Besitz, der freilich von den Großmächten unserer Zeit zu allen Zeiten den Türken geneidet wurde. Über seine politische Zukunft kann kaum ein Zweifel bestehen. Palästina wird unter Englands Oberherrschaft gelangen. Ob im Zusammenhang damit die seit Jahrzehnten gehegten Hoffnungen eines beträchtlichen Teiles des jüdischen Volkes auf eine öffentlich-rechtliche Heimstätte der Juden in Palästina sich erfüllen werden? Wir wissen ja, daß ernst zu nehmende Männer, denen das Elend unserer Brüder in den Ländern der Barbarei, der Knechtung und Brutalität ebenso zu Herzen geht, wie uns, unter der Wunderwirkung des die jüdischen Herzen gewaltig ergreifenden Schlagwortes „Zionismus" eine Bewegung hervorgerufen haben, die darauf abzielt, in dem Land unserer Väter eine Massenansiedelung von Juden zustande zu bringen und ihnen dort eine gesicherte öffentlich-rechtliche Heimstätte zu gewähren. So weit diese Bewegung darauf abzielt, dem Judenelend zu steuern, und in der Voraussetzung, daß aller Anspruch darauf ausgeschaltet wird, damit unter Verleugnung der religiösen Aufgabe Israels lediglich politischen Aspirationen zu huldigen, die in die Absichten der göttlichen Vorsehung einzugreifen sich erkühnen könnten, sind wir gewiß alle bereit, unsere Mittel und unsere Kraft zur Erreichung dieses Zieles zur Verfügung zu stellen.

Wir sind aber nicht bereit mit zu arbeiten, wenn das Ziel der Bewegung lediglich ein politisches sein soll, wenn die Herrschaft der Thorah, die die Volksseele Israels war, ist und bleiben muß, im öffentlichen Leben ausgeschaltet sein soll, wenn Israel in den alten Fehler seiner Geschichte verfallen will, seine Politik unter Ausschaltung Gottes zu gestalten.

Und was wir unbedingt und prinzipiell ablehnen müssen, das ist der Anspruch, der zumal in der ersten Zeit des Zionismus erhoben wurde, daß mit dem Gelingen seiner Bestrebungen

das Schicksal Gesamtisraels im Sinne der Beendigung der von Gott gewollten Zerstreuung sich vollziehen müsse. Wir sind so bescheiden, ja wir sagen, wir sind nicht so vermessen, in Gottes Wege und Pläne eingreifen zu wollen, da nach den Worten des Propheten der Abstand zwischen unseren Gedanken und den Gedanken Gottes nur durch die Entfernung des Himmels von der Erde genügend gekennzeichnet ist.

Aber ganz abgesehen von dieser unserer Stellungnahme zu allen diesen Problemen und Projekten dürfen wir es wohl aussprechen, daß unsere Liebe zum heiligen Lande und unsere Treue ihm gegenüber eine unbezweifelbare, eine ewig feststehende ist, eine Treue, so stark und mächtig, so herzlich und innig, daß sie uns mit dem Psalmisten auszusprechen zwingt und auszusprechen berechtigt:

> „Wenn ich dein vergessen wollte, Jerusalem, so möge meine Rechte mich vergessen! Es klebe meine Zunge an meinem Gaumen fest, wenn ich nicht deiner gedenken wollte, wenn ich nicht Jerusalem emporheben wollte auf den Gipfel meiner Freude“.



Die jüdische Schule und die Gesundheit des Kindes.

Von Kinderarzt Dr. Jacob Levy, Berlin.

Während vor dem Kriege das allgemeine Interesse an der jüdischen Schule nur gering war und der Kampf um die jüdische Schule allein auf den Schultern der Orthodoxie lastete[1]), ist seitdem weiteren Kreisen der Kulturunterschied zwischen unserer und der nichtjüdischen Welt zum Bewußtsein gekommen, und allenthalben regen sich Kräfte zur Schaffung und Ausgestaltung des jüdischen Schulwerkes. Wer den

---

[1]) Siehe M. Cahn, Die religiösen Strömungen, Frankfurt a. M. 1912.

Wunsch hat, daß diesem Schulwerke Segen und Gedeihen beschieden sei, wird an einer Reihe von Problemen nicht vorübergehen können, die das Verhältnis der jüdischen Schule zur Gesundheit des Kindes betreffen, und die uns zu speziellen schulhygienischen Fragestellungen führen, die durch die Besonderheit des von den Kindern zu bewältigenden Lehrstoffes und die Besonderheit des Menschenmaterials gegeben sind.

Jede Schulerziehung hat ihre Schattenseiten. Überhaupt birgt die Aneignung eines jeden Wissensstoffes schwere Gefahren für das Nervensystem in sich, wenn die Anspannung größer ist, als es den Kräften der Nerven entspricht. Darüber besteht im Prinzip Einmütigkeit; der große Streit in der Überbürdungsfrage geht nur auf die quantitativen Verhältnisse. Im allgemeinen sind es die Pädagogen, die für die größeren, die Ärzte, die für die geringeren Anforderungen in die Schranken treten. Eine für die harmonische Gesamtentwickelung des Kindes erforderliche Erziehungsmethode wird sich nur erzielen lassen, wenn sich der Pädagoge nicht den hygienischen Notwendigkeiten verschließt, wenn sich der Arzt dessen bewußt ist, daß eine körperliche Stärkung, die nur auf Kosten des pädagogischen Ergebnisses erzielt werden kann, einen Pyrrhussieg der Erziehung bedeuten würde. Gerade für die jüdische Schule kann eine kritiklose Anwendung der im Publikum verbreiteten Anschauungen über die Überbürdung der Schulkinder von heillosem Schaden sein. Die Konsequenzen dieser Anschauungen ließen sich vielleicht dahin zusammenfassen: Die Kinder sind infolge der Belastung mit dem profanen Wissensstoff in der allgemeinen Schule schon dermaßen überbürdet, daß das Gleichgewicht des Nervensystems gerade mühsam aufrechterhalten ist. Würden noch die in der jüdischen Schule geforderten Kenntnisse in der Thorawissenschaft dem Kinde aufgebürdet werden, so müßte bei vielen der Zusammenbruch des Nervensystems eintreten. Die Haltlosigkeit einer solchen Theorie wird schon angesichts der Auswege klar, die dem jüdischen Kinde, das die Simultanschule besucht, zur Erlangung seines jüdischen Wissens zu Gebote stehen: Privat-

unterricht und Religionsschule. Beides Notbehelfe in pädagogischer und schulhygienischer Beziehung! Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß nur eine organisch einheitliche Schulbildung, in der Widersprüche und Gegensätze, wie sie bei den erwähnten Notbehelfen erfahrungsgemäß sich einstellen, vermieden werden, die Harmonie des kindlichen Nervensystems fördern kann. Wenn also schon dem jüdischen Kinde eine größere Summe an Kenntnissen zugemutet werden soll, so ist die jüdische Schule der einzig einwandfreie Weg.

In Wirklichkeit sprechen aber die Verhältnisse noch weitaus mehr zugunsten der jüdischen Schule, wenn wir die veraltete pädagogische Anschauung aufgeben, als sei die Aufgabe der Schule die Vermittlung einer bestimmten Summe von Kenntnissen. Ihre Aufgabe ist vielmehr die Übermittlung einer bestimmten Kultur und eine Schulung des Geistes. „Es klingt paradox", sagt Halberstadt[1]), „aber jeder in der Praxis stehende Lehrer wird es bezeugen: ein großer Teil des von der Schule übermittelten Wissens ist dazu da, wieder vergessen zu werden. Nicht die Kenntnis sämtlicher geometrischer Lehrsätze ist wichtig, sondern ihre Ableitung und Anwendung". Die Schulung des Geistes kann aber ebensogut mittels jüdischer Wissensgegenstände wie mittels profaner erzielt werden. „Wer möchte zweifeln, daß man den Geist an der hebräischen Sprache ebenso sehr bilden kann wie an der lateinischen und am גמרא-Lernen mindestens so sehr wie an der Mathematik"! Wenn man nun noch über Halberstadts Intentionen hinausgeht und nicht in die allgemeine Forderung der profanen Kenntnisse, die der Staat für die höhere Schule fordert, einstimmt, so kann man von Halberstadts typischem Lehrplan noch weitere Profanstunden streichen oder sie gegebenenfalls zugunsten jüdischer Lehrgegenstände verwenden. In jedem Falle aber würde in der jüdischen Schule ein großes Quantum Wissensstoff in Fortfall kommen können, mit dem

[1]) W. Halberstadt, Die Gestaltung der jüdischen Schule in Deutschland, Jüd.-akadem. Blätter 1919, Heft 1.

das Kind in der Simultanschule unnötigerweise belastet wird. Nicht Überbürdung, sondern Entspannung bietet die jüdische Schule!

Wir werden also von der jüdischen Schule keine besonderen hygienischen Gefahren in dieser Beziehung erwarten. Dagegen sollte sich unser Blick auf Gefahren lenken, die dem kindlichen Nervensystem nicht durch Besonderheiten der jüdischen Schule, sondern daraus erwachsen, daß die jüdischen Eltern vielfach bewußt oder unbewußt der jüdischen Schule nicht in die Hände arbeiten. Es ist freudig zu begrüßen, daß Autoritäten der modernen Kinderheilkunde wie Ad. Czerny[2]) auf die Pflichten der Eltern gegen die Schule aufmerksam machen. „Daß so viele Eltern der Schule gegenüber, die ihre Kinder besuchen, kein rechtes Verhältnis zu finden wissen, daß sie sich der Aufgaben nicht bewußt sind, die sie selbst zu erfüllen haben, damit die Schulerziehung die rechten Früchte zu tragen vermag, ist vielleicht einer der größten Übelstände in der Heranbildung des kommenden Geschlechtes". Czerny zeigt die in der Schulerziehung liegenden Faktoren, die auf eine harmonische Entwickelung des Nervensystems günstig einwirken, und die zu stärken und rechtzeitig vorzubereiten Aufgabe des Elternhauses ist. Wenn Czerny in erster Linie die Anerkennung einer Autorität als Voraussetzung für die Schulerziehung fordert, so ist das ein Niederschlag der Erfahrungen, die jeder Kinderarzt in ähnlicher Weise an dem großstädtischen Kindermaterial macht. Besonders notwendig ist diese Forderung angesichts der Erziehungsschwäche, die gegenüber dem körperlich schwächlichen und vor allem gegenüber dem „einzigen Kinde in Erscheinung tritt". Bei dem einzigen Kinde lernt gewöhnlich nicht das Kind, sich den Eltern unterzuordnen, sondern diese passen sich dem Willen und den Launen des Kindes an. Das Kind lernt keine Subordination, und der Konflikt in der Schule ist dann

[2]) Ad. Czerny, Die Erziehung der Schule, Leipzig 1916.

unvermeidlich — zu schwerem Schaden des kindlichen Nervensystems. Denn der Lehrer muß unbedingte Autorität fordern. Das Verlangen mancher Eltern, die Erziehungsschwächen des Hauses sollen auch in der Schule ihre Fortsetzung finden — der Lehrer sei nicht der Vorgesetzte, sondern der Freund der Kinder —, kann ärztlicherseits nicht befürwortet werden. „Denn Anerkennung der Autorität und die damit verbundene Subordination sind wichtige Erziehungsmaßregeln für das Nervensystem. Sich unterordnen heißt sich selbst beherrschen, und dies ist eine notwendige Vorbedingung für die Funktion des Nervensystems in normalen Grenzen". Während eigentlich die Erziehung im jüdischen Haus der Entwickelung des Autoritätsgedankens förderlich sein sollte, da doch der Vater verpflichtet ist, frei von Schwäche auf die Innehaltung der Gebote zu dringen, so zeigen sich doch auch in unseren Kreisen Symptome, die zu beseitigen erstrebenswert sein muß. Vor allem dringt auch bei uns der oben angedeutete Kultus des Kindes mit all seinen erschreckenden Folgen ein und legt der späteren Tätigkeit des Lehrers die größten Schwierigkeiten in den Weg. Noch mehr ist die Autorität des Lehrers gefährdet, wenn die anderwärts so sehr vermißte persönliche Bekanntschaft der Eltern mit dem jüdischen Lehrer dazu führt, daß das Kind im Elternhause abfällige Reden über die Person des Lehrers führen hört. Nicht eindringlich genug kann der Arzt den Eltern ans Herz legen, derartige Autoritätskonflikte zu vermeiden, die für das kindliche Nervensystem Gift darstellen.

Auch mit den übrigen Forderungen Czernys an das Elternhaus werden jüdische Eltern gut tun, sich vertraut zu machen. Die Kinder sollen rechtzeitig an Ausdauer bei der Beschäftigung mit einem Gegenstande und an Selbständigkeit gewöhnt, es soll bei ihnen Pflichtbewußtsein und Gemeinschaftssinn geweckt werden. Die Erfahrung hat gelehrt, daß gerade jüdischen Eltern vielfach das Verständnis für den Gemeinschaftssinn abgeht und dafür ein Klassendünkel in Erscheinung tritt, der sich weder aus den jüdischen An-

schauungen[1]), noch aus dem modernen sozialen Gedanken heraus rechtfertigen läßt. Manche Eltern sehen in der jüdischen Schule deswegen eine Gefahr für die Erziehung ihrer Kinder, weil sie sie mit Kindern anderer sozialer Schichten zusammenführt, von denen sie möglicherweise manche Ungezogenheiten annehmen können. Demgegenüber muß darauf hingewiesen werden, daß auch die öffentlichen höheren Schulen kein sozial einheitliches Milieu darstellen, vielmehr wird jeder Kenner dieser Schulen bestätigen, daß sich in ihnen pädagogisch durchaus gefährliche Individuen befinden, die übrigens aus allen Gesellschaftsklassen stammen. Mit diesen minderwertigen Elementen müssen sich in jeder Schule die Eltern abfinden, und sie tun dies angesichts der großen pädagogischen Vorzüge der Schule, insbesondere auch für die Ausbildung des Gemeinschaftssinnes. „Wie immer sich auch das Schicksal des einzelnen Kindes gestalten möge, so muß es doch zu den Menschen, unter denen es lebt und wirkt, in Beziehung treten und sich an gemeinschaftlichen Lebensaufgaben beteiligen. Dies erfordert eine frühzeitige Gewöhnung an das Zusammenarbeiten mit mehr oder weniger sympathischen Mitmenschen, manchen Verzicht auf eigene Meinung und eigenes Wollen und Leistungen, die nicht dem einzelnen, sondern nur der Allgemeinheit zugute kommen". (Czerny). Gerade die jüdische Schule, die verschiedene Gesellschaftsklassen in sich vereinigt, wird in der Lage sein, die Gefahr einer Einseitigkeit in Klassenanschauungen zu beseitigen. Denn das Kind sieht, daß sein Wert nicht nach dem Geldbeutel seines Vaters, nach dem Ansehen seiner Familie bemessen wird, sondern einzig bestimmt wird nach seinen eigenen Leistungen. So wird in der jüdischen Schule — wenn das Elternhaus sie fördert — dem jüdischen Kind der Sinn für Kameradschaftlichkeit aufgehen, als dessen Abschluß ein jüdischer אחרות und ערבות-Gedanke erblühen wird, an dessen Mangel die heutige deutsche Judenheit so krankt.

[1]) Siehe Ad. Weyl, Die Bedeutung des Hauses im alttestamentlichen Erziehungsplane, Frankfurt a. M. 1903, S. 2.

Vielfach werden indes von den Eltern weniger die pädagogischen als die gesundheitlichen Gefahren, die aus der Schulgemeinschaft erwachsen können, geltend gemacht. Die Furcht vor Infektionskrankheiten ist an sich berechtigt. Eine jede Häufung von Menschen bietet eine größere Ansteckungsgefahr. In der Schule sind bei der Zartheit des kindlichen Organismus die Infektionen besonders naheliegend, und es ist allgemein bekannt, daß zahlreiche mehr oder weniger harmlose Kinderkrankheiten in der Schule übertragen werden. Neben den eigentlichen Infektionskrankheiten gibt es die sogenannten Schmutzkrankheiten, die besonders leicht auf die wenig widerstandsfähige Kinderhaut übergehen: die Krätze und verschiedene Flechten. Diese Schmutzkrankheiten haben im Kriege erschreckend zugenommen infolge der aus dem Felde heimgebrachten Ansteckung ebenso wie wegen des häuslichen Mangels an Seife. Nun wird gesagt: bei den von dem modernen hygienischen Geist noch nicht so durchdrungenen niederen sozialen Schichten — soweit sie für die jüdische Schule in Betracht kommen, handelt es sich vielfach um ostjüdische Kreise — finden sich alle diese Infektionskrankheiten häufiger, und es bietet die jüdische Schule infolgedessen mehr Gefahren als die anderen. Wir wollen uns diesen Gedankengang nicht ohne weiteres zu eigen machen, da bis jetzt statistische Belege hierfür nicht existieren. Gesetzt jedoch den Fall, daß er zutreffend wäre, so kann daraus für unsere Eltern keineswegs die Berechtigung hergeleitet werden, die Kinder der jüdischen Schule zu entziehen. Denn schon die Allgemeinheit hat die Möglichkeit einer Übertragung mit in Kauf nehmen müssen in Hinblick auf den unvergleichlich höheren pädagogischen Nutzen, den die Schule bietet. „Wägen wir den Nutzen der Geselligkeit gegenüber der Gefahr der übertragbaren Krankheiten ab, so ergibt sich ein Übergewicht der ersteren“, sagt Czerny. Wenn nun bei den jüdischen Schulen wirklich die Möglichkeit einer ansteckenden Krankheit bei Klassenkameraden größer sein sollte als anderswo, so wird dieses hygienische Minus schon ausgeglichen durch ein Plus, das in der — vor-

läufig zumindest — geringeren Kinderzahl in den Klassen gegeben ist. Je kleiner die Klasse, um so geringer die Ansteckungsmöglichkeit. Sollten jedoch unsere Erfahrungen wirklich noch eine geringe Differenz zu ungunsten der jüdischen Schule aufweisen, so kann auch diese uns nie und nimmer bestimmen, die Wahl zu gunsten der Simultanschule zu treffen. Denn wenn schon Czerny die Vorzüge der Geselligkeit so stark in den Vordergrund stellen darf, daß er für die nicht unbeträchtlichen Gefahren der Schule überhaupt die Verantwortung übernimmt, so kann es für uns gewiß kein Zaudern geben, die wir von der Überlegenheit der jüdischen Schulen über die anderen vollauf durchdrungen sind, die wir wissen, daß die jüdische Schule auf Grund ihres Lehrplanes und ihres jüdischen Milieus allein dazu imstande ist, dem jüdischen Kinde die Harmonie in seiner Erziehung zum Juden zu gewähren.

Aus dieser Pflicht zur jüdischen Schule folgt aber auch gleichzeitig eine besondere Verpflichtung der jüdischen Schule gegenüber der Gesundheit ihrer Schüler. Mehr als die anderen Schulen sollte sie sich bemühen, sorgfältig mit allen Hilfsmitteln der modernen Wissenschaft eine Schulhygiene durchzuführen, wie sie mustergiltig ist. Nur wenn sie alles, was in ihren Kräften steht, tut, um gesundheitlichen Gefahren vorzubeugen, wird sie das moralische Recht auf das jüdische Kind vertreten können. Es muß das Streben der jüdischen Schulen sein, sich ebenso wie in pädagogischer auch in hygienischer Beziehung zu Musteranstalten zu entwickeln.



Aus dem Leben der Schule.

Von Dr. I. Heinemann in Breslau.

Wer von einer schönen Landschaft Abschied nimmt, läßt wohl noch einmal all seine Lieblingsplätze vor sein Auge treten. Getrennte Bildchen ergeben sich — und doch sind sie zusammengehalten durch die Eigenart der Gegend und mehr

noch des Erlebens des Wanderers. So drängt es den Lehrer, der von seinem Schulamte scheidet, zurückzublicken auf einige Haltepunkte des Weges, den er sehnsuchtsvoll gesucht hat und nach mehr als zwanzigjähriger Wanderung vielleicht auch den Brüdern zeigen darf, mögen sie ihn ganz oder nur eine Strecke weit begleiten oder auch, durch die Ausblicke seines Weges angeregt, andere, schönere Wege suchen wollen.

I. Vom Unterricht in der biblischen Geschichte.

Kleinen Kindern Bibel erzählen ist gewiß wunderschön. Aber sie die Geschichte erleben lassen ist doch wohl noch schöner. Und das ist nicht schwer. Das Bübchen auf dem Schaukelpferd, vielleicht auch nur mit einem Stöckchen zwischen den Beinchen, erlebt das Vergnügen des Reitens unmittelbar. Und die achtjährigen Mädels, die in meiner Stunde auf einem Schirmchen einen Mantel trugen, waren fest davon überzeugt, daß der Schirm eine Tragstange mit einer großen Traube darstellte und daß sie selbst die Kundschafter waren, die mit froher Erregung empfangen, bald Enttäuschung und Wut in der „Gemeinde Israels“ weckten. Fast in jeder Stunde wird sich eine Geschichte finden lassen, die man aufführen lassen kann, zur Freude der Kleinen und nicht zuletzt zur Stärkung ihres Gedächtnisses: man wird erstaunt sein, wie sicher all die schweren Namen noch nach längerer Zeit „sitzen“.

Aber — gehört solch heiteres Spiel in die Religionsstunde? Widerstrebt es nicht der Feierlichkeit des Unterrichts und der Forderung seiner sittlich-religiösen Einwirkung?

Beide Fragen erheischen, wie mir scheint, eine eingehendere Antwort. Und ich gestehe gern, daß mir an dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung mehr gelegen ist, als an der Verteidigung des eben dargestellten Verfahrens.

Zunächst: jüdischer Religionsunterricht ist nicht feierlich, wie etwa der christliche, für den selbst ein Mann wie Berthold Otto einen eigenen, ernsten Lehrton fordert. Die jüdische

Religion selbst ist ja nicht feierlich. Man vergleiche die Getragenheit eines Chorals mit der Fröhlichkeit unserer Sabbatlieder oder in der Weise, wie es R. E. May jüngst in den Spalten dieser Zeitschrift getan hat, englische und jüdische Ruhetagsstimmung, um den Unterschied zu ermessen, der in einer tiefen Gegensätzlichkeit beider Bekenntnisse in ihrem Verhältnis zu Welt und Weltlichkeit wurzelt. Und nun gar jüdischer Religionsunterricht ist, wenn er sich seiner Tradition bewußt bleibt, noch weniger feierlich, als die Religion selbst. Der Talmudunterricht hat herzlichste, fröhlichste Anteilnahme des Lernenden zur Voraussetzung; nie pulsiert das jüdische Leben lebhafter und freudiger, als beim „Lernen". Die Verpflanzung eines feierlichen Lehrtones in unseren Unterricht widerstrebt der Eigenart unseres Glaubens und unseres Blutes ebensosehr, wie die Übertragung von Chorälen in unseren Gottesdienst.

Anders steht es mit der Forderung, daß der Unterricht religiöse Gesinnung zu erzeugen habe. An sich ist sie berechtigt. Wohl hat Rabbiner Hirsch mit gutem Grund das Wort Religion in der Anwendung auf das Judentum vermieden, da man seinen Begriff damals (und nicht nur damals) vorwiegend an christlicher Frömmigkeit orientierte und aus ihm Forderungen ableitete, die mit der Eigentümlichkeit jüdischer Religiosität schlechterdings nicht vereinbar waren. Aber er war ganz gewiß nicht weniger religiös als seine Gegner, die so gern von Religion redeten, aber vielfach gerade die außerreligiösen Werte des Judentums, die wissenschaftlichen und namentlich die ästhetischen, zur Geltung brachten — bis zur Verdunkelung und Gefährdung der religiösen. Zu echter יראה zu führen ist und bleibt der letzte Zweck jedes jüdischen Religionsunterrichts; auch das Gemeinschaftsbewußtsein, das er gewiß vermitteln wird und muß, ist, wenn anders es jüdisches Gemeinschaftsbewußtsein ist, religiös gefärbt. Nur eine starke Einschränkung ist zu machen; daß nämlich der letzte Zweck nicht immer der nächste sein darf. Ich meine folgendes: die Erzeugung jüdischer Frömmigkeit ge-

schieht durch die Hinnahme des עול מלכות שמים, durch die willige Einordnung in das religiös geweihte Pflichtenleben; zu freudiger, verständnisvoller Einfügung in seine heilige Ordnung zu erziehen — nicht mehr und nicht weniger! — ist die Aufgabe des Unterrichts. Und um solches Verständnis zu wecken, hat er oft Aufgaben zu erfüllen, die zunächst mit Religion nichts zu tun haben. Die Einprägung der Konjugation von שמר ist nicht religiöser als die von *donner*; aber indem sie später dem erwachsenen Schüler dazu verhelfen wird, die Strenge des Thorawortes, die Innigkeit der Gebete, die Pracht jüdischer Dichtung auf sich wirken zu lassen, dient sie höchsten Zwecken religiöser Erziehung. So ist allgemein nicht die nächste, sondern die letzte, dauernde Wirkung des Religionsunterrichtes der Gradmesser seines Wertes; nicht darauf, ob er das Kind fromm macht, kommt es an, sondern darauf, ob seine Früchte in dem Manne, in der Frau den Willen und die Fähigkeit wecken, zeitlebens als demütiger Schüler in die große Erziehungsanstalt des jüdischen Pflichtenlebens zu gehen, die aus seinen Vätern und Müttern starke, fromme Menschen gemacht hat. Ich kann es daher nicht billigen, wenn man einen irgend nennenswerten Teil der kostbaren Zeit Andachtsübungen widmet, von denen vielleicht das Kind, aber nicht der Erwachsene Nutzen haben kann; wer solche einrichtet, verfüttert Saatgetreide; er sieht nur auf die augenblickliche Wirkung, statt auf die spätere, mittelbare, an der vor allem gelegen ist.

Damit ist natürlich nicht bestritten (um im Bilde zu bleiben), daß auch für die augenblickliche Ernährung Korn übrig bleiben, der Unterricht also auch auf die Erziehung des Kindes unmittelbar wirken muß. Aber dazu bedarf es meiner Überzeugung nach gar keiner besonderen Veranstaltungen oder gar gesuchter moralischer Betrachtungen, sondern nur der Herstellung des kindlichen Verständnisses für charakterbildend wirksame Erzählungen, wie sie ihm natürlich nicht nur im Bibelunterricht, allerdings aber hier besonders zahlreich und wirksam entgegentreten. Freilich: Verständnis erzeugen

ist nicht ganz einfach; es gehört dazu nicht weniger, als daß das Kind die Motive der Erwachsenen aus seinem eigenen Gefühlsleben heraus nachempfindend versteht, um danach den ethischen Wert dieser Gefühle selbst beurteilen zu können. Wie man von einem Anfänger nicht ohne weiteres das Verständnis eines französischen Lesestücks und eine fremdsprachliche Inhaltsangabe verlangen darf, sondern ohne Übersetzung in die Muttersprache kaum auskommen wird, so wird man auch dem Kinde die Handlungsweise der Großen in die ihm bekannte Sphäre übersetzen müssen, dann aber auch seines Verständnisses für die biblische Beurteilung der Handlung sicher sein dürfen. Ich möchte doch Eltern und angehenden Kollegen zeigen, wie, ein Lehrer, der wohl auch von F. W. Förster Anregungen empfangen hat, diese „Übersetzungsübungen“ vornimmt. Er tritt etwa vor seine zwölfjährigen Mädels mit der Absicht, ihnen den Abschnitt בא näher zu bringen (aber ja nicht mit dem Vorsatz, eine pedantische „Zielangabe“ in sie hineinzukatechisieren!). „Wie beurteilt ihr Pharaos Verhalten?“ Emmy: „Er war ein großer Lügner; er hatte die Absicht, die Juden[1]) zu behalten und hat sich

---

[1]) So sage ich im Geschichtsunterricht, nicht Kinder Israels; denn ich finde, Gottschalk hat (in seiner Methodik des Religionsunterrichts) darin nicht ganz Unrecht, daß bei der wörtlichen Wiedergabe den Kindern nicht genügend zum Bewußtsein kommt, daß es sich um unsere eigenen Ahnen oder vielmehr nach der bekannten Mahnung der Pesach-Haggada um uns selber handelt. Vollends „Kinder Israel“ ist weiter nichts als ein Sprachfehler, dadurch entstanden, daß Israel im Lateinischen indeklinabel ist und Luther nach dem Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts durchweg die hebräischen Eigennamen lateinisch flektiert; seit die lateinische Sprache nicht mehr die Gelehrtensprache ist, hat dieser Brauch aufgehört, und die evangelischen Bibelübersetzer haben daraus die selbstverständliche Konsequenz gezogen: nur wir Juden müssen natürlich lutherischer sein als die Lutheraner. Selbstredend spreche ich auch nicht mehr von „kleinen Propheten“, seit ich bemerkt habe, wie Kinder — und vom sprachlichen Standpunkt aus mit Recht — diese Bezeichnung von Geistesriesen wie Amos verstehen: sie ist gleichfalls falsche Übersetzung aus dem Lateinischen, wo *prophetae minores* kleine Prophetenbücher bedeuten soll; unsere Ahnen haben

gestellt, als wolle er sie freigeben, nur um die Plagen loszuwerden". Trude: „Nein; als er es versprach, hatte er wirklich die gute Absicht; aber nachher fiel ihm ein, daß die Juden so gute Knechte seien — und da hat er eben sein Wort gebrochen". Nach kurzer Diskussion und Abstimmung Frage des Lehrers: „Kennt ihr vielleicht Kinder, die, um aus einer unangenehmen Lage zu kommen, Dinge versprochen, aber dann nicht gehalten haben"? Anni: „Jawohl! Ein Kind soll ins Klassenbuch eingetragen werden; es verspricht brav zu sein — und ist dann doch ungezogen". „Ja, hat nun Emmy oder Trude recht? Hat das Kind, als es das Versprechen gibt, die Absicht, sein Wort zu brechen oder zu halten"? Und nun gibt Stephanie den Ausschlag: „Es hat überhaupt keine feste Absicht; es will nur den Eintrag los sein; was aus seinem Versprechen wird, soll sich später finden". Wie von hier aus der Schlüssel zu der Beurteilung Pharaos, aber auch zu derjenigen der kindlichen Missetäterin gefunden wurde, die besser getan hätte, bei der ersten statt bei der (nunmehr unausbleiblichen) zweiten oder zehnten „Plage" zu gehorchen — das brauche ich nicht zu erzählen; die ganze Unterhaltung war sehr lustig und hat (nicht trotzdem, sondern eben deshalb) nachhaltiger auf das sittliche Urteil der Kinder gewirkt als irgend eine Katechisation über Halsstarrigkeit mit Bibelversen.

Selbstredend hat aber eine solche Unterredung die genaue Vertrautheit der Schüler mit dem Sachverhalt zur Voraussetzung; und daher glaube ich, daß das Miterleben dieses Sachverhaltes durch die Kinder in den erwähnten Aufführungen kein Nachteil, sondern die beste Unterlage für eine erzieherisch

---

immer nur von „den Zwölfen" gesprochen. Übrigens verlohnt vielleicht auch die Bezeichnung „frühere" bezw. „spätere Propheten" eine Berichtigung: gemeint sind vordere und hintere Prophetenbücher; denn natürlich meint auch der ärgste Bibelkritiker nicht, daß das 1. Kapitel Jesaja nach den Büchern der Könige verfaßt sei. — Ich streife diese Kleinigkeiten, weil ich gern einen Trennungsstrich ziehe zwischen echter Pietät und der Gedankenlosigkeit, die offenbar Falsches weitergibt, weil sie zu faul ist, es zu ändern.

wirksame Behandlung der biblischen Erzählungen bedeutet. Daß mit den Jahren, mit der Abnahme des kindlichen Spieltriebs und der ihm zugrundeliegenden Einbildungskraft auch die Aufführungen zurücktreten, um bei den Größeren ganz zu verschwinden, versteht sich von selbst: je größer die Schüler werden, um so mehr wird — unter der Anregung des verständigen Jugendfreundes — der Ernst des auf so lustige Weise von ihnen Gelernten ihnen zum Bewußtsein kommen. Wenn sie ihn als kleine Kinder noch nicht erfassen — was tut's? Und wenn ein freundlicher Lehrer den Kleinsten (nach dem Vorschlage des Rabbiners Dr. Goldschmidt in Offenbach) erzählt, das ג sei der Riese Goliath, der so frech den Fuß vorstelle, das ל sei Lea, die den Kopf hoch trage, weil sie auf ihre vielen Kinder stolz ist, das ר sei Rahel, die den Kopf senken müsse, weil sie noch keine Kinder habe — wollen wir den Kinderchen die Fröhlichkeit nicht gönnen, mit der sie die ehrwürdigen Zeichen zu lesen beginnen?

As ihr Kinder wet größer weren,
Wet ihr allein versteihn,
Daß in die Ojssijes[1]) senn viel Trären
Un viel Gewein . . .

II. Vom hebräischen Sprachunterricht.

Hebräischen Unterricht habe ich fast nur an einer höheren Lehranstalt erteilt, an welcher er in den Plan der Schule organisch eingegliedert war, also unter ausnahmsweise günstigen Verhältnissen. Es werden sich also gewiß nicht alle, aber doch vielleicht manche meiner Erfahrungen und Versuche auch unter anderen Bedingungen des Unterrichts verwerten lassen.

Zeit sparen ist auch hier eine der wichtigsten Aufgaben. Darum streichen wir selbstverständlich alles, was den Schüler verwirrt oder womit er nichts anfangen kann. Er muß wissen, daß die hebräische Sprache Kehlbuchstaben hat und sie eigenartig behandelt: welche Laute aber unsere Grammatiker zu

---

[1]) Buchstaben.

den Dentalen und Labialen gerechnet haben, geht ihn nicht das geringste an. Und eine Form wie ישמר als Imperfekt bezeichnen mag man Studenten oder erwachsenen Lesern (vgl. Wohlgemuth, Jeschurun IV 343), aber nicht Kindern, die aus dem deutschen und fremdsprachlichen Unterricht das Wort nur als Bezeichnung einer vergangenen Handlung kennen und daher nicht werden begreifen können, daß es in der hebräischen Stunde auch von der Zukunft soll gebraucht werden können. Wissenschaftliche Einteilungen und Ausdrücke gehören nur in die Schule, soweit sie deren elementaren Aufgaben dienen können.

Eben dieser Gesichtspunkt rechtfertigt aber, glaube ich, eine stärkere Einführung mancher wissenschaftlicher Erkenntnisse in den Sprachunterricht, als meist üblich ist. Ich denke da besonders an die Behandlung des Zeitworts. Man pflegt wohl meist zunächst das regelmäßige Verbum mit all seinen Formen lernen zu lassen und auf viel späterer Stufe zum unregelmäßigen überzugehen. Mit vollem Recht hat Wohlgemuth a. a. O. gegen dies Verfahren eingewandt, daß mit dem regelmäßigen Verbum in der Praxis sehr wenig anzufangen sei: was man nicht weiß, das eben brauchte man, und was man weiß, vermag man nicht zu brauchen. Wie wäre es nun aber, wenn man den Kindern die selteneren Formen des sog. starken Verbums (also Pual, Hophal und vielleicht auch Hithpael) zunächst erließe, dafür aber unter den günstigen Verhältnissen, wie ich sie im Auge habe, schon früh die sog. schwachen Bildungen heranzöge, u. z. auf Grund elementarer Behandlung einzelner Gesetze der Lautlehre? Ein Beispiel: מִן heißt *von*, שָׁם *dort*: מִשָּׁם *von dort*; aus dieser tausendfältig zu belegenden Erscheinung lernen die Kinder, daß sich נ am Silbenschluß gern dem folgenden Konsonanten assimiliert. Ich halte es schon für richtig, von hier aus die Form יִשָּׁמֵר (aus יִנְשָׁמֵר) wissenschaftlich abzuleiten, da dann die Kinder leichter behalten, daß das Dagesch im ersten Stammbuchstaben für den Niphal bezeichnend ist. Vor allem aber sollte man von den

Kindern verlangen, daß sie Formen wie יִתְּנוּ oder נְתַתֶּם mit Hülfe dieses Gesetzes selbständig bilden und gar nicht als „unregelmäßig“ empfinden, was sie ja im Grunde auch gar nicht sind. Und wenn man die Schüler höherer Lehranstalten, in denen von Jahr zu Jahr die wissenschaftliche Behandlung des Sprachunterrichts stärker hervortritt, auf verwandte Assimilationserscheinungen in anderen Sprachen (*Kollege* aus *conlega* u. ä.) hinweist, so ist das m. E. kein Zeitverlust, sondern ergibt eine willkommene Befestigung: man darf auch den Übergang von *birrech* zu *bêrech* durch das Beispiel des Oberdeutschen näher bringen, das *Wirt* in *Werrt* gewandelt und aus (*Visar acha* =) *Wirra: Werra* gebildet hat. Solche Hinweise in knappster Form regen namentlich begabte Schüler an und erhöhen, ja, wecken vielleicht erst das Vergnügen am grammatischen Unterricht. Und wie anregend läßt sich von hier aus die überaus wichtige, für das Vokabellernen so bedeutungsvolle Wortbildungslehre behandeln! Bildungen wie מַטָּה, מַסֵּכָה, aber auch עֵדָה haben mir 13jährige Schülerinnen (die kurz vorher Formen wie קַח, לֵךְ gehabt hatten) leicht und mit großem Vergnügen erklärt.

Statt auf weitere Einzelheiten einzugehen, möchte ich lieber auf ein paar Hülfen hinweisen, deren sich ein solcher, vielleicht etwas anspruchsvoller Unterricht bedienen muß, die aber auch bei geringeren Anforderungen kaum zu entbehren sind. Vor allem sollten wir die Kinder an schärfste Aussprache des Dagesch[1]) gewöhnen, an dem leider das Auge und — infolge unserer deutschen Sprechweise — auch die Zunge leicht vorübereilt und das doch für die Unterscheidung der Verbalstämme vor allem kennzeichnend ist. Dem Ohr muß das Auge und die Hand zu Hülfe kommen durch fleißige Abschreibeübungen, ohne die ein sicheres Einprägen der Schreibung der Worte und die Verhütung einer Verwechselung ähnlich lautender Vokabeln kaum möglich ist; statt dessen

[1]) Über die wissenschaftliche Berechtigung dieser scharfen Aussprache vgl. Gesenius-Bergsträßer, Grammatik, S. 63.

werden solche Übungen vielfach zur Einprägung der sog. jüdischdeutschen Orthographie benutzt, sodaß die Kinder das hebräische Wortbild tatsächlich ganz aus dem Gedächtnis verlieren[1]). Ehe man vom Schüler die Lektüre unpunktierter Mischnatexte fordert, sollte man, wenn irgend möglich, fleißige Übungen im Tikkun veranstalten, die sich, glaube ich, noch ziemlich lange mit Nutzen fortsetzen ließen. Endlich sollte man den außerordentlichen Vorteil systematisch ausnützen, den das Auswendigkönnen von Gebet- und Pentateuchstücken für den Sprachunterricht bietet. Wir brauchten eine Grammatik, die etwa bei der Lehre von unregelmäßigen Zeitwort zunächst alle diejenigen Formen zusammenstellte, die der Schüler bereits empirisch kennt; es würde sich sehr bald ergeben, daß das eine ganze Menge ist; wieviel Hülfe leisten etwa die ersten Abschnitte des Tischgebets mit Formen wie זן, מטיב, מכין, זוננו, נבוש bei der Einübung und namentlich bei der Befestigung der Flexion der schwierigen Verba ע״ו[2])! Über-

---

[1]) Ich habe diese Übungen an meiner Anstalt leider aufgeben müssen, da hier die Mädchen hebräisch Schreiben nach den Rosenthalerschen Heften gelernt haben, einem technisch vorzüglichen Hülfsmittel, das aber leider die jüdisch-deutsche Rechtschreibung zum Schaden der hebräischen einprägt: die Folge war, daß die Abschriften der Schülerinnen mehr der mandäischen Buchstabenschrift als der hebräischen Silbenschrift entsprachen, und die Fehler einfach nicht herauszubekommen waren. Ich habe für meine Bedenken auch bei den für die Herausgabe der Hefte verantwortlichen Persönlichkeiten volles Verständnis gefunden und darf zu meiner Freude die Hoffnung aussprechen, daß die Hefte, sobald die wirtschaftlichen Verhältnisse es zulassen, in einer Form erscheinen werden, in der sie dem Sprachunterricht die wünschenswertesten Dienste leisten werden.

[2]) Über den Wert des hebräischen Sprechunterrichts für die Befestigung der Kenntnis der Bibelsprache kann ich aus eigener Erfahrung nicht abschließend urteilen. Die geringen Versuche, die ich unternommen habe, erwecken in mir den Eindruck, daß solche „Konversationsübungen“ sehr viel Zeit fordern, wenn sie zu einem befriedigenden Ergebnis führen sollen; so erwünscht sie neben dem Unterricht im klassischen Hebräisch zur Einführung in das Neuhebräische sind, etwa in besonderen Kursen für besonders interessierte und befähigte Schüler, so habe ich gegen ihre Einführung in den hebräischen Schulunterricht Bedenken. Ganz

haupt aber sollte der Schüler dazu erzogen werden, für jede Unregelmäßigkeit Beispiele aus bekannten, namentlich auswendig gelernten Abschnitten beizubringen, sei es auch nur, damit er merkt, daß die Grammatik (so gut wie die Moral!) kein von den Erscheinungen losgelöstes Sonderdasein führt, sondern nur dazu da ist, auf die Erscheinungen angewandt, zu ihrer Deutung benutzt zu werden.

Das schließt natürlich nicht aus, daß auf der obersten Stufe gelegentlich von der Eigenart und dem Wert der hebräischen Sprache im allgemeinen gesprochen wird. Aus dem deutschen Unterricht wissen die jungen Leute, daß manche Zeitwörter Ableitungen mit der Bedeutung des Veranlassens bilden können; *fallen* erzeugt *fällen, sinken: senken, trinken: tränken* u. dgl. m. Man mag darauf hinweisen, daß solche Hiphilbildungen im Hebräischen nicht bloß als erfreuliche Ausnahmen, sondern bei der großen Mehrzahl der Verba auftreten, und man mag auch den Vorzug aufzeigen, der in der leichten Bildung eines verstärkten Stammes liegt. Im Zusammenhang mit solchen Betrachtungen läßt sich dann unschwer erweisen, inwieweit Herders Lob der hebräischen Sprache als berechtigt anzusehen ist.

Vor der Verwertung der wissenschaftlichen Grammatik im Schulunterricht ist im allgemeinen zu warnen; nur manchmal ist sie zur Vermeidung offenbarer Irrtümer des Schülers wohl heranzuziehen. So darf man natürlich nicht durchgehen lassen, daß er Formen wie יֻתַּן, יֻקַּח für Pualbildungen (also Passiva von einem nicht vorkommenden Piel!) oder gar bedeutungs-

ähnliche Erfahrungen habe ich übrigens beim Lateinsprechen mit Primanern und jungen Mädchen (die sich besser anstellten als ihre männlichen Kameraden) gemacht; im neusprachlichen Unterricht, in welchem die Lektüre den Stoff zur Unterhaltung über das tägliche Leben liefert, liegen die Verhältnisse natürlich erheblich günstiger. Doch möchte ich niemanden von vorsichtigen Versuchen abschrecken; sollte ein Kollege dank der Benutzung besserer Lehrmittel, als sie mir s. Z. zur Verfügung standen, mit geringerem Zeitaufwand ausreichende Erfolge erzielt haben, so sollte mich das von Herzen freuen.

widrig für Hophalformen hält: man muß ihm sagen, daß auch der Kal ursprünglich genau so gut sein Passiv hatte wie Piel, Hiphil und Hithpael (denn der Niphal ist ja eine Form für sich!), und daß dies Passiv im arabischen etwa *juktabu* (es wird geschrieben) lautet, die oben erwähnten Formen also zweifellos als Reste des ausgestorbenen passiven Kal anzusehen sind. Oder: der Schüler wird leicht dazu neigen, ein so häufiges Wort wie מלאך als eine der seltenen Ausnahmen vierbuchstabiger Stammbildung anzusehen; man mag ihm ruhig sagen, daß es sich um eine Bildung wie מנעל handelt und der zugrundeliegende Stamm לאך im Hebräischen ausgestorben, im Arabischen aber erhalten ist. Die Schüler unserer höheren Lehranstalten (und nur solche habe ich hier im Auge) erfahren namentlich im deutschen Unterricht von solchen ausgestorbenen Bildungen und Wurzeln so viel, daß sie für derartige knappe Winke Verständnis und Interesse zeigen werden. Und wenn, wie anzunehmen, aus dem gleichen Unterricht den Schülern der Zusammenhang zwischen Wortentlehnung und Sachentlehnung geläufig ist, so mag der Lehrer im Bibel- und Talmudunterricht gelegentlich ähnliche Gesichtspunkte heranziehen[1]): wie bezeichnend ist z. B., daß נדוניא *Mitgift* (aller Wahrscheinlichkeit nach) aus dem assyrischen *nudunnu* stammt (wo *ndn* dem hebräischen נתן entspricht); während in biblischer Zeit der Ehemann dem Vater der Frau einen מהר bieten (bzw. im Unvermögensfalle eine Zeit lang bei ihm Dienste tun) muß, hat sich in Babylonien unter dem Einfluß veränderter Wirtschaftsverhältnisse die Sitte der Mitgift herausgebildet; mit der Sache ist seit dem Exil das Fremdwort überkommen worden, das ja gelegentlich noch heute in der Umgangssprache benutzt wird.

[1]) Mit vollem Recht weist Pick (Talmudische Glossen zu Delitzschs assyrischem Handwörterbuch S. 15) darauf hin, daß der babylonische Ursprung der Engels- und Monatsnamen schon im Talmud anerkannt wird. Selbstredend kann, namentlich im Gymnasiastenunterricht, auch auf die Fremdwörter aus dem Griechischen in ähnlicher Weise kurz eingegangen werden.

Je günstiger die Verhältnisse liegen, um so mehr wird es gelingen, den Übersetzungsunterricht auf die unbedingt wünschenswerte Grundlage genauer Sprachkenntnis zu stellen. Eine wesentliche Erleichterung bieten wir aber in jedem Falle beim Bibelübersetzen unseren Schülern, wenn wir sie möglichst früh daran gewöhnen, nach den Neginoth zu lesen. Natürlich habe ich auch von den Mädchen die Kenntnis der wichtigsten trennenden Akzente verlangt und öfter einen neu durchzunehmenden Satz zuerst im Chor mit richtigen Absätzen lesen lassen; die Klasse hat sich leicht und willig daran gewöhnt[1]).

---

[1]) Wilamowitz-Moellendorff schreibt einmal in der Einleitung zu einer seiner Übersetzungen, er habe sich an die deutsche Interpunktion nicht gewöhnen wollen: die hebräischen Akzente verdienten zweifellos den Vorzug. Man sollte auf der obersten Stufe einmal eine Stunde darauf verwenden, den Vergleich durchzuführen, und den Schülern zeigen, daß die Neginoth in der Tat weit mehr leisten als ein bloßes Interpunktionssystem (von ihrem musikalischen Sinn ganz abgesehen). Gerade was ihr Mangel zu sein scheint: daß ihre Gesetze lange nicht so fest sind wie die der modernen Interpunktion, ein hebräischer Satz also auf sehr verschiedene Weise richtig akzentuiert werden kann, — gerade das lenkt den Blick auf ihren größten Vorzug: sie bringen nicht die abstrakte Logik des Denkinhalts des Satzes zum Ausdruck, sondern geben den lebendigen Strom der Rede wieder — und der kann beim selben Satze grundverschieden sein. Man mache sich den Unterschied etwa bei dem zweiten Satze des Sch'ma klar; er ist im Hebräischen so interpungiert (die Bedeutung der von mir eingeschalteten Zeichen erklärt sich von selbst): Und-lieben-sollst-du/ den Ewigen deinen-Gott// mit-deinem-ganzen-Herzen deiner-ganzen-Seele und-deinem-ganzen-Vermögen. Die moderne Interpunktion würde nur nach „Herzen" absetzen, in offenbarem Widerspruch zu der Betonung des Satzes bei ausdrucksvollem Vortrag oder vielmehr in völligem Verzicht auf die Anschmiegung an die wirkliche Redeweise, in der die Eigenart des hebräischen Systems besteht. Eben deshalb erleichtert ein den Akzenten gemäßes Vorlesen das Verständnis eines unbekannten Satzes so ungemein. — Gänzlich überflüssig ist natürlich die Beibehaltung der Akzentuation der Psalmen in unseren Gebetbüchern; wer sie verwerten kann, findet sie in seiner Bibel. Im Gebetbuch, das auch in der Schule benutzt werden soll, könnte man sehr wohl die Satzmitte durch אתנחתא markieren.

Während über die Notwendigkeit des hebräischen Grammatikunterrichts, soweit er sich irgend einrichten läßt, wohl kein Zweifel herrscht, wird m. W. der Talmudunterricht nirgends auf grammatischer Grundlage erteilt. Muß das sein? Gewiß: man hat Jahrhunderte lang ohne aramäische Grammatik „Gemoroh gelernt“ und gute Erfolge erzielt: aber mit wieviel mehr verfügbarer Zeit! Sollte sich nicht auch an der talmudischen Literatur die Regel bewähren, die sich in jedem Sprachunterricht, auch im hebräischen, hat feststellen lassen: daß eine auf grammatischer Kenntnis beruhende Lektüre, soweit überhaupt durchführbar, im Anfang mehr Zeit fordert, später aber schnellere und namentlich sicherere Ergebnisse erzielt als ein mechanisches Übersetzen[2])?

(Fortsetzung folgt.)

---

[2]) Es ist vielleicht nicht ganz überflüssige Vorsicht, wenn ich ausdrücklich feststelle, daß die im Text erhobene Forderung nichts weniger bezweckt, als an Stelle des hergebrachten „Lernens“ eine Talmudphilologie treten zu lassen, wie man sie inzwischen (nach der ersten Niederschrift dieser Zeilen) aus ganz anderen Gründen empfohlen hat. Auch die Vertreter der grammatischen Methode im hebräischen Unterricht haben ja wahrlich nicht „Alttestamentler“ heranbilden wollen, sondern fromme Bibelleser, denen durch methodischen Gang des Unterrichts die ewigen Quellen jeder יראה leichter erschlossen werden sollten. So soll die Unterweisung in der aramäischen Grammatik, mag sie neben oder (z. T. wenigstens) vor der Talmudlektüre erfolgen, nur das Talmudstudium erleichtern, nicht mehr noch weniger; und solche Gesichtspunkte werden ja wohl auch einen Mann wie den unvergeßlichen Luzzatto zur Abfassung der ersten Grammatik des Talmudisch-Aramäischen wesentlich bestimmt haben. Sollten allerdings aus der Pflege des Aramäischen im Schul- und Hochschulunterricht Männer hervorgehen, die in der Weise, wie es J. Barth ז"ל in vorbildlicher Weise beim Bibelstudium gelehrt hat, mit den religiösen Interesse das wissenschaftlich-linguistische zu verbinden und eine so dringende Aufgabe, wie die Herstellung eines zuverlässigen, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Talmudtextes wenigstens vorzubereiten wissen, — so wäre das nach meiner Ansicht eine höchst erwünschte Folgeerscheinung eines — aus rein didaktischen Rücksichten von mir zur Erörterung gestellten — unterrichtlichen Verfahrens.



Salomon Kajjem Kaddisch, der erste kurbrandenburgische Landrabbiner.

Von Bibliothekar Dr. Moritz Stern, Berlin.

Das Edikt des Großen Kurfürsten vom 21. Mai[1]) 1671, durch das er sich bereit erklärte, 50 jüdische Familien in der Mark Brandenburg aufzunehmen, gestattete diesen im sechsten Artikel nicht, „eine Synagoge zu halten, doch aber mögen sie in ihrer Häusern einem zusammen kommen, alda ihr Gebät und Ceremonien, doch ohne gebendes Ergernüß an die Christen, verrichten.“ Das Verbot einer Synagoge und die gleichzeitige Gestattung eines Zusammenkommens in einem Judenhause zum Zwecke des Gebetes — was doch vom Standpunkte der Juden nichts anderes war als die Erlaubnis zu einer „Synagoge“ — zeigt, was die brandenburgischen Geheimen Räte, die das Edikt abgefaßt haben, eigentlich im Sinne hatten. Sie wollten keine öffentliche Synagoge in einem besonderen, der Judengemeinde gehörigen Gebäude. Das war ihnen so wichtig, daß sie es in den Verhandlungen, die sie mit den jüdischen Unterhändlern vor der Ausfertigung des Ediktes pflogen, zum ersten Punkte machten[2]): „1. Konnen S. Cfl. Durchl.[3]) ihnen keine offentliche Sinagogen verstatten, jedoch geschehen laßen, daß sie in Privatheusern zusammen kommen und ihr Gebeth thun mögen“[4]).

Außer der Abhaltung des Gottesdienstes gestattete das Edikt noch „einen Schlächter und einen Schulmeister, so ihre

[1]) In der letzten Besprechung bei Freund, Die Emanzipation der Juden in Preußen I, 7 und 9 zum 21. April.

[2]) „Conditiones wegen Recipirung der Juden.“

[3]) Seine Curfürstliche Durchlauchtigkeit.

[4]) Ebenso in dem Gutachten der Räte „wegen der aus Osterreich vertriebenen Juden“ an den Kurfürsten vom 14. Mai 1671 (bei Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederösterreich S. 208 irrtümlich vom 14. Juni). Interessant ist, daß einer der Räte die Erlaubnis zum Gottesdienst viel beschränkter auffaßte: „Privat exercitium. Daß nemlich ein jedweder in seinem Hause seiner Devotion pflegen möchte. Dahin meine ich, sei heute 'die Meinung gegangen.“

Kinder unterrichtet, zu haben". Eines Rabbiners geschieht nicht Erwähnung. Es ist dies um so auffallender, als das Edikt sonst sehr ausführlich alle Rechte und Pflichten der neuen Ansiedler aufzählt. Eine Erklärung bietet ein Schreiben, das vier Monate nach Veröffentlichung des Edikts der Präsident des Geheimen Rats, Freiherr v. Schwerin, an den Kammersekretär Sturm richtete:

P. P.

Insonders grosgünstiger Herr Sturm. Imfall den ersten Juden versprochen, einen Rabbiner zu halten, undt das diese letztte nicht auch sonderliche Promesse desfals haben, so befinde ich kein Bedencken bei dem übersandtten Project. Mir deucht aber, das diesen letzteren nicht erlaubet, einige Gottesdienst außerhalb dem privatum[1]) in den Heusern zu halten, auff welchen Fall ihnen auch nicht zustehen würde, einen Rabbiner zu gebrauchen. Ich bitte, es mit dem Herrn v. Canstein[2]) zu reden. Göttlichem Schutz empfolen, verbleibe

S. D . . .

O. F. v. Schwerin

Landesberg den 29. Sept. 1671.

Da den Juden kein öffentlicher Gottesdienst eingeräumt war, stand ihnen auch kein Rabbiner zu. Dieser hätte dem jüdischen Kultus öffentlichen Charakter verliehen. Daher lehnte Schwerin ein ihm vorgelegtes Projekt ab. Er billigte es nur für den Fall, daß den ersten Ansiedlern ein Rabbiner versprochen worden sei und diejenigen, die sich später niederließen, kein „sonderliches" Versprechen in dieser Richtung erhalten hätten. Worin das Projekt bestand, läßt sich leider urkundlich nicht feststellen. Vielleicht handelte es sich bereits damals um den Plan, einen gemeinsamen Rabbiner für alle märkischen Juden zu bestellen. Diesem Projekte stimmte Schwerin zu, wenn ein Versprechen, überhaupt einen Rabbiner halten zu dürfen, den ersten Juden, Abraham Rieß und Benedict Veit in Berlin, erteilt und den späteren Ansiedlern

[1]) So.

[2]) Präsident der kurmärkischen Amtskammer.

in Frankfurt a. O. nicht ein besonderer Rabbiner für Frankfurt konzessioniert worden wäre. Nur dann wäre ein gemeinsamer Rabbiner möglich.

Die Bestellung eines Rabbiners kam 1671 nicht zustande, da tatsächlich das Edikt gar keinen Rabbiner erlaubt hatte, und auch in den Einzelprivilegien von einem solchen keine Rede war. Und doch ließ sie sich nicht umgehen. In Zivilsachen sollten die Juden der Jurisdiktion der Bürgermeister unterworfen sein, in Kriminalsachen direkt dem Kurfürsten unterstehen. An die Streitigkeiten des inneren religiösen Gemeindelebens hatte der Gesetzgeber nicht gedacht. Hierfür fehlte es an einem Richter. Der Geheime Rat überzeugte sich wohl auch, daß die Existenz eines Rabbiners mit der Frage des öffentlichen oder privaten Gottesdienstes gar nichts zu tun hatte. So erfolgte am 20. Februar 1672 durch den Kurfürsten die Verordnung, „daß Rabbi Cain aller in der gantzen Chur-Mark Brandenburg vergleiteten Juden Rabbi seyn sol“ [1]).

Demnach bey Sr. Ch. Dhl. zu Brandenburg unserm gnädigsten Herrn Israel Aaron unterthänigste Ansuchung gethan, daß der in der Neu-Marck bisher gewesene Judische Rabbine Nahmens Rabbi Cain beybehalten und keine Enderung, ungeachtet die Osterreichischen Juden sich nun auch in der Churmark Brandenburg zu setzen gnädigste Conceßion erlanget, hierunter gemacht werden möchte, und dan höchstgedachte Sr. Ch. Dhl. diesem Suchen in Gnaden deferiret: also verordnen sie hiermit, daß obbenanter Rabbi Cain aller und jeder in der gantzen Churmark Brandenburg befindlichen und vergleiteten Juden Rabbi seyn und nebst ihm keiner mehr angenommen oder bestellet werden solle, welcher dan befugt seyn soll, wan einige Sachen oder Strittigkeiten zwischen den Juden vorfallen, welche ihre Judische Ceremonien und die dahin gehörende Ritus und Gebräuche betreffen, dieselbe abzuthun, auch die Übertreter in eine Geldstrafe zu condemniren, doch also und dergestalt, daß von denen fallenden Strafen

[1]) Kanzlei-Überschrift (Sr. Ch. D. Verordnung, daß Rabbi Cain etc.) des Konzeptes, nach dem der obige Abdruck erfolgt. Der bisherige Druck bei Mylius, Corpus constitutionum Marchicarum, Teil V Abt. V col. 125—126 Nr. 3 ist ungenau.

zwey Theil Sr. Ch. Dhl. als Landesfürsten und der dritte Theil den Armen ausgerichtet werde[1]), worbey sich aber der Rabbi bey Vermeidung ernster Bestraffung zu hüten hatt, daß dabey kein Unterschleif geschehe und daß er sich keiner andern Sachen und Händel Erkändtnüs anmaße, als welche, wie obgedacht, zu ihren Ceremonien, Ritibus und Gebräuchen gehören. Solte aber jemandes der Juden, so von gemeltem Rabbi in eine Geldstrafe condemniret worden, sich wiederspenstig erzeigen und dieselbe nicht erlegen wollen, so soll der Rabbi schuldig seyn, solches bey denen commendirenden Officiren, so einige selbigen Ortes vorhanden, oder in Mangelung deren dem regirenden Burgermeister des Ortes, wo der Delinquente befindlich, anzumelden, denen dan hiermit gnädigst anbefohlen wird, dem Rabbi wieder dergleichen ungehorsamen Juden die hülfliche Hand zu bieten und denselben dahin anzuhalten, daß der Verbrecher die vom Rabbi ihm dictirte Straffe erlege. Uhrkundlich[2]) Gnadensiegel Cölln etc. den 20. Febr. Anno 1672. R. v. Canstein.

Zum Rabbi der Kurmark wurde der bisherige neumärkische Rabbiner bestellt. Das Rabbineramt der Neumark behielt er bei und übernahm außerdem das neugeschaffene Rabbinat der kurmärkischen Juden als deren alleiniger Rabbiner. Wo er seinen Sitz in der Neumark hatte, konnte bisher nur vermutet werden, auch war es unklar, ob er 1672 seinen Wohnsitz nach Berlin verlegte. Die weiter mitgeteilten Dokumente zeigen jedoch endgültig, daß er seinen Sitz in Landsberg an der Warthe hatte und auch nach 1672 dort verblieb.

Die Ernennung des Landsberger Rabbiners geschah auf Ersuchen des kurfürstlichen Hofjuden Israel Aaron. Dieser, schon vor der Einwanderung der Österreicher in Berlin ansässig, hatte es beim Kurfürsten durchgesetzt, daß den ersten neuen Ansiedlern ins Aufnahmeprivileg geschrieben wurde, sie

[1]) und — werde fehlt bei Mylius.

[2]) Die volle Ausfertigung bei Mylius schließt: „Uhrkundtlich habe[n] Se. Churfl. Durchl. solches eigenhändig unterschrieben und mit dero Gnaden-Siegel bedrucken lassen. So geschehen Cöln an der Spree den 20. Februarii Anno 1672. Friederich Wilhelm. (L. S.)

dürften dem Israel Aaron im Handel keinen Eintrag tun[1]). In den österreichischen Juden sah er eine Konkurrenz, und er sorgte dafür, daß der Rabbi nicht aus ihrer Mitte genommen wurde. In der Kurmark gab es bisher keinen Rabbiner, wohl aber in der an die Kurmark anstoßenden Neumark, und zwar in Landsberg. Dieser war der nächste Rabbi; denn Salomon Jonas[2]) in Halberstadt, das durch den westfälischen Frieden dem Kurfürsten zugefallen war, wohnte zu weit entfernt. Israel drang daher darauf, daß der Landsberger Rabbi „beibehalten“ wurde — er war also bereits vor 1672 als Rabbiner der Neumark anerkannt — und das Rabbinat der Kurmark mit übernahm. Durch die Konzessionierung der österreichischen Juden sollte für den Rabbi keine Änderung eintreten, der Landsberger auch über diese gesetzt sein.

Die österreichischen Juden Berlins fühlten sich mit Recht beunruhigt. Sie hatten unter sich einen Mann von rabbinischer Autorität wie Model Rieß[3]), den früheren Schnaittacher Rabbiner und Wiener Rabbinatsassessor, und nun setzte ihnen Israel Aaron einen „vermeinten Rabbi“, den obskuren Landsberger Rabbiner, zum geistlichen Oberhaupte. Sie erkannten darin Israel Aarons „übele Intentiones“, wie viele Schwierig-

---

[1]) Schutzbrief für Abraham Rieß und Bendix (Benedict) Veit v. 12. Sept. 1671 (bei Geiger, Gesch. d. Juden in Berlin I, 5 und II, 7 irrtümlich vom 8. Sept.): „Endlich gleich wie ihnen zwar obbeschriebener Maßen zu handeln und zu wandeln verstattet wird, also sollen sie ihrem Erbieten nach dem Juden Aaron in seinem Handel keinen Eintrag zu thun schuldig seyn.“ Ebenso in den Schutzbriefen für Lazarus Israel v. 28. Dez. 1671 und Moses Leif Lipschütz aus Helmstedt vom 11. Juni 1672, nur daß in den beiden letzten Fällen die Worte „ihrem Erbieten nach“ fehlen. In den andern Schutzbriefen wird nicht auf Israel Aarons Handel Bezug genommen; es war kein stehender Zusatz, wie Geiger I, 5 angibt. Übrigens starb der Hofjude bereits am 8. Nov. 1673.

[2]) Mit dem Beinamen Reinbach, seit 1655 in Halberstadt, Rabbi seit 1661.

[3]) Vater des Abraham Rieß. Ob Salomon (Meschullam Salman) Fränkel-Mirels, der spätere Rabbiner von Altona-Hamburg-Wandsbeck, bereits 1672 in Berlin ansässig war, ist nicht sicher. Er wird dort urkundlich erst 1674 genannt.

keiten konnten ihnen der Rabbi als gefügige Kreatur des Hofjuden bereiten! Jetzt kam ihnen zugute, daß in ihrem Privileg nichts von einem Rabbiner stand. In Zivilsachen wollten sie vor dem Bürgermeister verklagt werden, und in Angelegenheiten des jüdischen Gesetzes brauchten sie den Landsberger nicht, sie hätten größere Gelehrte in ihrer Mitte. Die ganze Sache laufe darauf hinaus, sie mit den einheimischen polnischen Juden zu vereinigen und die Zuwanderung weiterer österreichischer Familien zu verhindern. Wollte einer der Ihrigen den Landsberger als Rabbiner annehmen, so sollte es den andern nicht zum Nachteil sein. Im übrigen sollte bei Streitfällen aus jüdischem Recht von jeder Partei ein jüdischer Kommissar bestellt werden, die dann beide zusammen entscheiden sollten, was Rechtens ist. Die Eingabe, die sie deshalb an den Kurfürsten richteten, verdient wegen des Selbstbewußtseins der österreichischen Ansiedler und wegen ihres Bestrebens, unter sich zu bleiben, besondere Beachtung.

Durchlauchtigster Churfürst, gnädigster Herr.

Ew. Churf. Durchl. mit diesen Memorial zu behelligen, werden wir auß nachfolgender Uhrsach genötiget, indem wir Oestereichische Familien in diesem Lande niederzulaßen unß unterfangen, der Meinung, in solcher Ruhe zu leben, daß auch einige Herschafft von unß nicht solle überlauffen werden. Nuhn aber müßen wir vernehmen, daß man[1]) trachtet, unß zu beunruhigen undt unter einen vermeinten Rabbinen, genandt Rebbe Cayen, unterwürffig zu machen, welches nichtes alß Uneinigkeit undt Verwirrung causiren möchte, auch ferner andere übele Intentiones darhinter stecken. Wann nuhn, Durchl. Churfürst, der Buchstaben unserer erhalten Privilegia[2]) klar, daß wir in Civil-Sachen vor Bürgermeister müßen verklaget werden, was die Judische Ceremonie undt Gesatz betreffendt, haben wir seiner Rebbe Cayen daß Geringste nicht nötig und, ohne Ruhmb zu melden, noch welche unter unß seindt, die ihn in Studio weit übertreffen. Doch aber, solte einer oder mehrer von unß ihn zu Rabbinern annehmen wollen, solle es den andern Familien ohne Nachtheil undt Schaden zuläßig sein.

[1]) Israel Aaron.

[2]) Hds. Privilegio.

Clar zu sagen, ist durch diesen anders nicht vermeinet, alß unß undt die im Lande wohnhafftig Polnische[1]) Juden in Confession[2]) zu bringen undt zu veruhrsachen, daß hinführo keine Oesterreichische Familien ins Landt kommen sollen, die vorgesezte Obrigkeit, ja gar Ihr Churf. Durchl., dardurch von unß überlauffen undt wir endtlich in Ungnade gerathen solten. Daher gelanget an Ew. Churf. Durchl. unser ganz unterthänigstes Bitten, die 50 privilegirte Osterreichische Familien bey dero in Gnaden erhaltenen Privilegio zu schützen, ümb daß kein Jude, wer der auch sein möge, mit unß desgleichen wir 50 einer mit dem andern nichts zu schaffen oder zu gebieten haben solle. Jedoch im Fall einiger Jude einige Geldtanföderung an unser einen zu haben vermeinete, weiln etwa er mit demjenigen Jüdischen Rechten gemäß accordiret, solle der Beklagte verbunden sein, innerhalb dreyer Tagesfrist durch von beyden Theilen erwehlten zweyen Jüdischen Commissarien[3]) zu erscheinen und Rechtens erwarten. Weill nuhn solches der Billigkeit gemäß, leben wir in Hoffnung, von Ew. Churf. Durchl. mit dero Gnaden Handt undt Siegel ümb solches gnädigst versehen zu werden. So wir unß in unterthänigsten Gehorsam befehlen.

Ew. Churf. Durchl.

unterthänigst gehorsamste
N. undt N.
Österreichische Familien
in Berlin.

Des Kurfürsten Absicht war es keineswegs gewesen, den Österreichern einen Rabbi aufzudrängen. Er hatte geglaubt, daß der Vorschlag Israel Aarons mit ihrem Einverständnisse

---

[1]) In Wirklichkeit stammte nur ein Teil der bisherigen Ansiedler aus Polen.

[2]) So für Confusion. Der Vereinigung mit den Einheimischen konnten sich die Österreicher schließlich doch nicht entziehen. Schon Juni 1673 standen an der Spitze der Berliner Judenschaft als „Vorsteher" der Deutsche Jeremias Jakob aus Halberstadt (Schutzbrief v. 1). Juli 1672) und der Österreicher Abraham Rieß. Jeremias Jakob gehörte nicht zu den österreichischen Exulanten (Zur Berichtigung von Ackermann, Gesch. d. Juden in Brandenburg S. 69).

[3]) Wer sollte aber entscheiden, wenn die beiden Kommissare verschiedener Meinung waren?

erfolgt sei und auch sie den Rabbi wünschten. Darum änderte er die Verordnung vom 20. Februar dahin, daß die österreichischen Juden[1]) nicht unter der Judikatur des Rabbi von Landsberg stehen sollten.

Demnach Seiner Churf. Dhl. zu Brandenburg etc. unseren gnädigsten Herrn die in Berlin sich befindende Osterreichische Jüdische Familien unterthänigst supplicando zu vernehmen gegeben, wie daß sie vernommen, daß der in der Neumarck bishero gewesene Judische Rabbi Cain auch über sie, die Osterreichische Juden, zum Rabbi gesetzt und bestellet seyn solte, weßwegen sie aber viele bedencklichen Ursachen hetten und daher sie damit zu verschonen unterthänigst gebeten und dan hochstgedachte S. Ch. Dhl. nicht anders informiret gewesen, als daß auch die Oestereichische Juden umb gedachten Rabbi unterthänigst angehalten und darauf die Verordnung am 20. Febr. jüngsthin dieserwegen ertheilet: als declariren sie solche obbeschriebene Verordnung vom 20. Febr. wegen des Rabbi Cains hiermit in Gnaden dahin, daß die Osterreichische Judische Familien unter denselben oder deßen Judicatur zu stehen nicht schuldig seyn sollen. Urkundlich unter Sr. Ch. Dhl. eigenhändigen Subscription und auffgedrückten geheimen etc. Cantzlei Siegel geben Cölln den 20. May 1672.

F. v. Jena.

Mit dieser Verordnung war die Tätigkeit des Neumärkischen Rabbiners in der Kurmark lahm gelegt. Ihm unterstanden nur noch die wenigen deutschen und polnischen Juden daselbst, die bisherigen und sich noch weiter niederlassenden österreichischen Juden blieben seinem Rabbinate entzogen. Aber auch in dem ihm verbliebenen Wirkungskreise, ja selbst in seiner eigenen Gemeinde Landsberg hatte er wiederholt Anfechtungen zu bestehen.

Nach der Bestallungsurkunde vom 20. Mai sollte der Rabbi alle Streitigkeiten entscheiden, welche die jüdischen „Ceremonien, Ritus und Gebräuche“ betreffen und die Schuldi-

[1]) Des ganzen Landes, nicht etwa nur die in Berlin wohnenden, die das Gesuch eingereicht hatten. Siehe im Gesuche „Die 50 privilegirte osterreichische Familien“ und „wir 50“.

gen zu einer Geldstrafe verurteilen, von der zwei Drittel an den Kurfürsten und ein Drittel an die Armen abzuliefern waren. Den kommandierenden Offizieren und den Bürgermeistern wurde befohlen, dem Rabbi auf dessen Verlangen bei der Einkassierung der Strafgelder hilfreiche Hand zu leisten. Es war also eine Kompetenz, die sich nur auf die „Ceremonien, Ritus und Gebräuche“ erstreckte und als Strafmittel lediglich Geldstrafen erlaubte. Immerhin ließ der Begriff „Ceremonien etc.“ eine weite Deutung zu. Nach dem späteren Generalreglement von 1750 unterstanden dem Rabbi „Sachen, da Juden mit Juden zu thun haben und die in ihre Ritus einschlagen, als die jüdischen Ehe-Pacta und deren Gültigkeit bei Concursen, Rechts-Cognition in Successions-Fällen, die bloß nach den mosaischen Gesetzen bey ihnen entschieden werden müssen, wie auch andere gerichtliche Handlungen wegen Testamenter, Inventarien, Bestellung der Vormünder.“

Was dem Rabbi vorgeworfen wurde, ist, daß er nicht in den Grenzen seiner vom Kurfürsten gemeinten Machtbefugnisse blieb, eine „Jurisdiktion“ sich anmaßte und außer Geldstrafe auch den Bann verhängte oder mit ihm drohte. Namens des Kurfürsten ordnete die kurmärkische Amtskammer an, daß der Rabbi sich der Jurisdiktion und des Bannes über sich beklagende Juden in Schwedt, Landsberg und Berlin zu enthalten habe und stellte „ernstliche“ Bestrafung in Aussicht.

Wie weit die Klagen berechtigt waren, läßt sich nicht entscheiden, da wir in den Reskripten nur die Stimme der Anklage und noch dazu ohne Kennzeichnung des betreffenden Falles vernehmen. Keineswegs trifft die allgemeine Behauptung zu, daß dem Rabbi gar keine Botsmäßigkeit (Jurisdiktion) über andere Juden zustand. Der Kurfürst hatte ihn ja zur Entscheidung von Streitigkeiten und zur Verhängung von Strafgeldern bevollmächtigt, ja sogar die Behörden beauftragt, dem Rabbi bei der Durchführung der Strafe Hilfe zu leisten. In der Verordnung vom 20. Mai ist ausdrücklich von der „Judikatur“ des Rabbi die Rede. Auch das wird zu Unrecht getadelt, daß er einen Beitrag zu seinem Unterhalte begehrte.

Auf einen Gehalt konnte auf alle Fälle der Landrabbiner Anspruch machen. Dagegen ist richtig, daß der Rabbi zur Anwendung des Bannes von Staats wegen kein Recht hatte und „bürgerliche Rechtssachen“, wenn es sich um solche handelte, nur dann vor sein Forum ziehen durfte, wenn beide Parteien damit einverstanden waren.

Decretum auf Bendix Levi, Juden zu Schwedt, Supplicatum.

Weil S. Ch. Dhl. zu Brandenburg u. g. H.[1]) dem beklagten Juden Cain Kaddisch gantz keiner Bottmäßigkeit über andere Juden geständig, als befehlen sie demselben hiermit alles Ernstes, sich deßen zu enthalten, sich weder an dem Supplicanten, noch an deßen Bruder Isaac Levi, noch Schwiegersohn Abraham Marcus[2]) zu vergreiffen, noch ichtwas von ihnen zu seinem Unterhalte zu begehren, wiedrigen Fals auf ferner einkommende Klagten[3]) gewärtig zu seyn, daß er ernstlich bestraffet werden solle. Signatum Cölln etc. den 19. Dec. 1673.

J. Köppen.

Decretum auf Israel Moises, Juden zue Landsberg, Supplicatum.

S. Churf. Dhl. zu Brandenburg u. g. H. befehlen dem Rabbi Cain hiermit ernstlich, der Churfürstlichen Declaration vom 20. May Anno 1672 sich gemeß zu bezeugen und keiner Jurisdiction über Supplicanten sich anzumaßen. Signatum Cölln etc. den 22. May 1674. J. Köppen.

Decretum auf Aaron Salomons und Israel Aarons[4]) Familien Supplicatum.

Weil S. Ch. Dhl. zu Brandenburg u. g. H. dem sogenanten Rabi Cain zu Landsberg an der Warte keine Jurisdiction

---

[1]) Unser gnädiger Herr.

[2]) Alle drei waren in Schwedt ansässig.

[3]) So.

[4]) Der Hofjude, der die Einrichtung des Landrabbinates veranlaßt hatte. Jetzt nach seinem Tode kam seine eigene Familie mit dem neuen Rabbinate in Kollision. Aaron Salomon aus Glogau ist ein Schwager des Hofjuden.

über die hier[1]) wohnenden Juden gestatten[2]), vielweniger aber daß er einen oder andern Juden in den Bann thun möge: als befehlen S. Ch. Dhl. dem Magistrat zu Frankfurt an der Oder hiermit in Gnaden, im Fall besagter Rabi Cain sich daselbst einfinden und einiger Jurisdiction oder Bans über die Supplicanten sich anmaßen wolte, solches durchaus nicht zu verstatten, sondern da er etwas weder dieselben hette, ihn anhero vor des Churfürsten Cammergericht zu verweisen. Signatum Cölln etc. den 15. July 1674. J. Köppen.

Decretum auf Lampricht Moyses[3]) Supplicatum.

Weil S. Churf. Dhl. . . . . *[wörtlich wie im Rescripte v. 15. Juli]* . . . . sich anmaßen wolte, wie auch wen die Polnische Juden das so genannte Marktgeld von den Supplicanten fordern und ihn desfals verarrestiren wolten, solches durchaus nicht zu verstatten, sondern da er, der Rabbi oder sie, die Polnischen Juden, etwaß wieder denselben hetten, anhero vor das Churf. Cammergericht zu verweisen. Signatum Cölln etc. den 17. July 1674. R. v. Canstein.

Die beiden letzten Reskripte sind nicht an den Rabbi, sondern an den Rat zu Frankfurt a. O. gerichtet, wo sich die Juden auf der Messe trafen und der Rabbi zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten sein rabbinisches Gericht ausübte. Für Prozesse zwischen Juden verschiedener Wohnorte war Frankfurt der gegebene Gerichtsort, da die Prozeßgegner so wie so zur Messe dorthin kamen. Die Regel war, daß beide Parteien die Entscheidung des Rabbi zum Din Thora anriefen und sich seinem Urteile fügten. Weigerungen und Anrufungen der christlichen Behörde wie in den beiden obigen Fällen vom Juli 1674 gehörten zu den seltenen Ausnahmen.

---

[1]) In Berlin.

[2]) Das Verbot der Jurisdiktion bezog sich nur auf die neuen österreichischen Ansiedler. Die früher erwähnten Schwedter und Landsberger Juden, die beiden hier klagenden Berliner Familien und der weiter genannte Berliner Moyses waren Deutsche. Esther Schulhof, die Witwe Israel Aarons, war freilich eine geborene Österreicherin (aus Prag).

[3]) In Berlin. Identisch mit Compricht Moyses aus Fulda?

Natürlich kam es auch vor, daß nur die eine Partei Geschäfte halber zur Messe in Frankfurt war und die andere vom Rabbi erst dorthin geladen werden mußte und nicht allzugern dort erschien, wie Abraham Marcus in Angermünde. Bevor sich dieser 1673 in Zehdenick niederließ, richtete er an den Kurfürsten ein Gesuch „weil sich der Rabinerpriester, wen unter unß Streitigkeiten oder Hendel erwachßen, unterfenget, abzustraffen undt allemal nach Franckfurth erscheinen müßen, darüber ich in Unkosten gesetzet werden mögte, dieselben geruhen gnedigst in dem Privilegio[1]) mit einzubringen, daß solche überverhoffte Streitigkeiten entweder alhie in Berlin oder in der Stadt Zednick mögen beygeleget werden und ich von dem Rabienenpriester loßgezehlet möge werden, er auch im geringsten über mich nichts zu commendiren habe.“

Aus der Zeit nach 1674 sind uns keine Beschwerden über den Rabbi erhalten. Entweder gewöhnten sich nunmehr die eines Rabbinates ungewohnten Juden an das neue geistliche Oberhaupt oder dieses hielt sich streng an seine kurfürstliche Ordre. Am 1. März 1681 wurde nach des Rabbi Tode Benjamin Wolff Liebmann als Rabbiner der Neumark und Hinterpommerns vom Kurfürsten bestätigt. Der Tod des bisherigen Rabbi muß also Ende 1680 oder spätestens im Anfange des Jahres 1681 erfolgt sein. Auch der Beginn seines Landsberger Rabbinates steht nur ungefähr fest. In einer Eingabe[2]) an den Kurfürsten geben die Ältesten der Landsberger Judenschaft an, daß Rabbi Cain bei ihnen 11 Jahre amtierte Setzen wir seinen Tod in den Ausgang des Jahres 1680, so hat der Rabbi Anfangs 1670 sein Landsberger Rabbinat angetreten.

Das ist alles, was wir von dem ersten kurbrandenburgischen Landrabbiner wissen. Es ist nicht viel, aber immerhin

---

[1]) Der auf die Eingabe hin ausgestellte Schutzbrief vom 6. Sept. 1673 übergeht das Ersuchen mit Stillschweigen.

[2]) Gesuch 1692 Juli 6 um Bestätigung des Esajas Joachim als Landsberger Unterrabbi.

mehr als bisher, da nur seine Bestallungsurkunde von 1672 als einzige Quelle über ihn bekannt war.

Noch ein Wort über seinen Namen[1]. Die meisten Urkunden nennen ihn Cain[2], das Reskript vom 19. Dezember 1673 Cain Kaddisch[3]. Weitere Aufklärung bietet eine Eingabe des späteren kurmärkischen Landrabbiners Simon Berend[4] aus dem Jahre 1687, wo unser Rabbi Salomon Cain genannt wird. Es ergibt sich somit der Name Salomon Cain Kaddisch.

Der Beiname Cain bedarf jedoch noch einer Korrektur. Es ist völlig ausgeschlossen, daß je ein Vater seinem neugeborenen Sohne den Namen des Brudermörders gegeben hat. Etwas näher dem wahren Namen führt uns die Schreibung des Akkusatives Cayen in der Eingabe der österreichischen Juden vom Jahre 1672, wenn wir y = jj, also Cajjen[5] lesen. Volle Klarheit über den rätselhaften Namen erhalten wir jedoch erst aus einem Berliner Zeugenprotokoll[6] vom 2. Kislew 5447 (18. November 1686) durch die Unterschrift[7] eines der Mitglieder des Kollegiums: Joseph, Sohn des verstorbenen Rabbiners Kajjem[8] Kaddisch. Damit hätten wir den Namen Kajjem statt Cain oder Cajjen gefunden und den vollen richtigen Namen unseres Landsberger Rabbi: Salomon Kajjem Kaddisch.

---

1) Geiger II, 7 und Landshuth, Toledoth Ansche ha-Schem S. 1 vermuten Chajjim.

2) Im Reskript vom 1. März 1681 (Konfirmation für Benjamin Wolff Liebmann): Kain.

3) In der Eingabe Jost Liebmanns für seinen Bruder Benj. W. Liebmann (nach 1685): Kain Kaddisch.

4) Gesuch um Konfirmation 1687 vor Aug. 23.

5) Vgl. in der hochdeutschen Übertragung des weiter erwähnten Berliner Protokolls vom Jahre 1686: Joseph Kaien, wo i konsonantisch zu lesen ist: Kajen (wie i in Beniamin).

6) Zeugenverhör über eine Schlägerei zwischen Moses Benjamin Wulff und Jost Liebmann: Freudenthal, Aus der Heimat Mendelssohns, S. 32 Anm. 2.

7) Die Unterschriften lauten vollständig: נאם בנימן בן מוה״רר אברהם זצ״ל מגרידץ — ונאם יוסף בן לא״א מו׳ כמוהר״ר קיים קדיש זצ״ל ה״ה — ונאם יהודא ליב בא״א שמרי׳ סג״ל זצ״ל אש.

8) Nicht Chajjim, wie Freudenthal irrtümlich notiert.

Die eigenartigen Beinamen Kajjem und Kaddisch erklären sich durch die Sitte, dem Sohne, der nach dem Tode des Vaters geboren wurde, wenn er der einzige war oder nach dem Tode der Brüder als der einzige zurückblieb, nicht nur den Namen des Vaters beizulegen, sondern auch den Namen Kaddisch d. h. Kaddischsager und, wenn der Vater oder Brüder früh verstorben waren, den Zusatz Kajjem [1]), um damit den Wunsch auszudrücken, daß Gott wenigstens diesen erhalten möge.

Der oben erwähnte Joseph, der bald nach dem Tode des Landsberger Rabbi in Berlin, in dem zu Landsberg gehörendem Zentrum, amtierte und seinen verstorbenen Vater Kajjem Kaddisch mit doppeltem Rabbinertitel nennt, ist sicherlich ein Sohn des Landrabbiners. In Berlin war er Vorsänger oder Vorleser der Synagoge [2]). Er ist höchstwahrscheinlich

---

[1]) So lese ich mit Steinschneider קים und קיים und nicht Kim mit Fürst Bibl. judaica II, 159 oder Kajjam (Kayam) mit Zedner, Cat. Brit. Mus. S. 412. Stütze ist die Liturgie קיים את הילד הזה לאביו ולאמו, von der die Form Kajjem offenbar entlehnt ist. Zedners Lesung geht auf Samuel ha-Lewis נחלת שבעה (Amsterdam 1667/8), Bl. 143: יש לכתוב קים בחד יוד ור״ל לשון שריר וקים und die von Margaliot (Margulies) טיב גיטין (Zolkiew 1822) Abschnitt שמות אנשים Bl. 39v angeführten Autoritäten zurück: ע״כ קראו אותו קים לומר שזה יחי׳ ויהי׳ קים ··· ע״כ קראו שמו קים להורות שהראשון ששמו כך מת והשני קים. Doch ist das Adjektiv קים „bleibend, lebend“ nicht annehmbar, man hätte in diesem Falle dem Kinde den Namen חיים gegeben.

[2]) Über das von Joseph unterschriebene Zeugenverhör berichtet November 1686 die Amtskammer an den Kurfürsten: „den zweyten Punct belangend, so haben wir die drey Juden, welche bey der Synagogen Vorsänger und Vorleser seyn und bey dem jüdischen Bann einige Leute der Dreuworte halber abgehöret haben, vor uns beschieden, sie darüber vernommen und beygelegte schrifftliche Deposition, welche sie so kräfftig als ein eidliches Gezeugnis halten, von ihnen entfangen“. In der deutschen Übertragung des Protokolls lauten die Unterschriften: Beniamin Abraham — Joseph Kaien — Levin Schmarie Levi.“ Der letztgenannte ist der von Geiger II, 13 z. J. 1684 Jan. 29 aufgeführte „Ceremonienmeister“ Levin Levi, in einem Berichte des Hausvogts Lonicer 1693 Dez. 17 wird er als Schulmeister bezeichnet.

identisch mit dem „Joseph, Sohn des verstorbenen Rabbiners Kajjem Kaddisch“, der 1688 (Frankfurt a. M.) an der Herausgabe von Jona Gerondis Sefer ha-Jirah[1]) beteiligt war. Keineswegs ist er zu verwechseln mit „Joseph, Sohn des Rabbiners Kajjem Kaddisch“, dem Herausgeber des Werkes Jesod Josef[2]) (Frankfurt a. O. 1679); denn dieses Josephs Vater[3]) war 1679 schon verstorben.

Der gleichen Namen halber sei hier noch des Gemeindevorstehers von Samter: Kaddisch, des Sohnes von Salomo Salman aus Ostrog, gedacht, der einen 1669 (Lublin) im Druck erschienenen Kommentar[4]) zu Jakob Weils Schlachtregeln verfaßte, also ein Zeitgenosse des Landsberger Rabbi war. Eine Identität mit letzterem, dessen Vater sicherlich gleichfalls Salomo hieß, ist wenig wahrscheinlich. Ein Samterer Gemeindevorsteher ging trotz seiner Gelehrsamkeit damals schwerlich als Rabbiner nach der kleinen Gemeinde Landsberg. Auch hätten die Berliner nicht so geringschätzig von dem Landsberger gesprochen, wenn er literarisch tätig gewesen wäre.

---

1) Steinschneider Cat. Bodl. Nr. 5859 art. 20. Steinschneider, der den Landsberger Rabbi nicht kannte, vermutet Sp. 1569 in diesem Joseph einen Sohn des Kaddisch in Samter (siehe über diesen weiter).

2) Verfasser: Joseph b. Salomo, Darschan und Dajjan in Posen. Cat. Bodl. Nr. 5986.

3) Er hieß Kajjem, nicht Chajjim. Steinschneiders Angabe Chajjim beruht auf dem Epilog in der von ihm benutzten 2. Ausgabe (Berlin 1739). Die erste Ausgabe (1679) hat jedoch auf dem letzten Blatte (der Druck 14 Bll. ist unpaginiert, hat nur Bogenzählung; ich benutze das Exemplar der Frankfurter Stadtbibliothek, in dem Bl. 2 und 3 fehlen) deutlich קיים mit ק. Der zweite Herausgeber hielt den ihm fremden Namen קיים für einen Druckfehler und setzte anstelle dessen als ganz selbstverständlich חיים.

4) Cat. Bodl. Nr. 6059: Kaddisch b. Salomo Salman ex Ostroh. Benjakob אוצר הספרים S. 284 Nr. 247 nennt ihn: ה״ר קיים קדיש ב״ר שלמה זלמן מלונטשיץ.



Gesetz und Freiheit.

Von R. E. May.

In No. 3/4 des Jeschurun habe ich die Beziehungen von „Sabbatruhe und Freiheit“ darzulegen versucht. Dabei habe ich gezeigt, wie die Sabbatruhe den Menschen frei macht für ein Seelenleben und ihm persönliche Freiheit bringt. Persönliche Freiheit ist aber nicht die Regel der Wirkung des Gesetzes. Die Regel ist vielmehr, daß das Gesetz den einzelnen bindet im Interesse der Freiheit der Gesamtheit. Und hiervon bildet auch das vierte Gebot keine Ausnahme, denn so sehr es durch die Befreiung des einzelnen vom Joche der Arbeit ihm selbst unmittelbar die Freiheit gibt und durch ihn mittelbar für die Freiheit überhaupt wirkt, und so sehr erst die Summe der einzelnen, die die Sabbatruhe beobachten, die Freiheit der Gesamtheit ermöglicht — schon weil der Umfang der Freiheit des einzelnen im Familienleben, im Wirtschaftsleben, im öffentlichen Leben, davon abhängt in welchem Umfange die anderen sich beteiligen — so wird doch auch hier die Freiheit der Gesamtheit nur erreicht durch die Bindung des einzelnen: seine Bindung an die Ruhe.

Die Einsicht in die Notwendigkeit der Bindung des einzelnen im Interesse der Gesamtheit hat während des Krieges — wie behauptet wird durch die Fülle von Gesetzen, bezw. Verordnungen (es sollen derer 33000 erlassen sein[1]) — außerordentlich gelitten — sehr zum Schaden der Freiheit der Massen, die jetzt vielfach von der Freiheit der Versorgung mit den notwendigsten Lebensmitteln keinen Gebrauch machen können, weil die Produzenten die im Interesse der Gesamtheit ihnen auferlegten Bindungen nicht beachten. So erläßt z. B. das Hamburgische Kriegsversorgungsamt unterm 12. Mai d. J. in der Hamburger Presse in großem Fettdruck eine „Warnung

[1]) Die Zahl klingt schlimmer, als sie ist. Der Milchhändler braucht die Verordnungen für den Metallhändler nicht zu kennen, der Milchhändler in Berlin nicht die Verordnungen für den Milchhändler in Hamburg.

an Gast-, Schank- und Speisewirtschaften, sowie Mittagstische", deren erster Absatz lautet: „Der Schleichhandel mit Fleisch hat in letzter Zeit einen solchen Umfang angenommen, daß das Vieh, welches zur Aufrechterhaltung der jetzigen, schon gekürzten Fleischwochenmenge gebraucht wird, nicht mehr aufgebracht werden kann, und die Säuglinge und Kinder durch das heimliche Schlachten zahlreicher Milchkühe vielfach ohne Milch sind." Ein Bericht über die Milchversorgung der Stadt Altona (vom 28. Februar 1919) klagt, daß „Landwirte, die 15 und 16 Kühe besitzen, in 4 Tagen sage und schreibe 2 Liter Milch abliefern", daß „die Fälle sich häufen, in denen Wirtschaften mit 10 Kühen für die allgemeine Versorgung nicht einen einzigen Tropfen Milch abgeben". Dann folgen „aus der Fülle eines wenig erfreulichen Materials aufs Geratewohl einige Zahlen: ein Bauer liefert 5 Liter statt der ihm auferlegten 120, ein anderer 20 statt 300, ein dritter, der 80 Liter abgeben müßte, überhaupt nichts! Unter solchen Umständen ist es kein Wunder, wenn gegenüber der jährlich gelieferten Durchschnittsmenge in den letzten Wochen ein Rückgang von 140 % zu verzeichnen war." (Ich halte mich nicht für berechtigt, diesen jedenfalls auf die verkehrte Seite bezogenen Prozentsatz zu ändern.) Diese Erscheinung, die sich aus den Wucherpreisen erklärt, die der Bauer im Schleichhandel für Butter erhält, ist im ganzen Reiche dieselbe[1]). Mit jedem Pfund Butter, das er auf diese Weise verkauft, und das er aus dem Pflichtquantum Milch gewonnen hat, das er abliefern sollte, entzieht er 17 Säuglingen ihre tägliche Nahrung. Kein Wunder, daß unter diesen Umständen die Säuglingssterblichkeit rapide zunimmt.

Es gibt wohl kaum ein besseres Beispiel, um zu zeigen,

---

[1]) Jetzt, wo so oft versucht wird, im Zusammenhang mit Kriegsgewinnen, gerade den Juden etwas am Zeuge zu flicken, ist es angebracht festzunageln, daß auf keinem Gebiet in solchem Umfange und solcher Höhe verbotene und unverschämte Gewinne gemacht worden sind, als auf dem der Lebensmittelproduktion und des Schleichhandels mit ihnen, an denen fast keine Juden beteiligt sind — trotz ihrer starken Beteiligung am Handel überhaupt.

wie die Bindung des einzelnen die Voraussetzung ist für das Wohl und die Freiheit der Gesamtheit, und daß die Absicht des Gesetzgebers, zu diesem Zwecke den einzelnen zu binden, zur Erreichung des Zieles nicht genügt, daß hierzu vielmehr erforderlich ist, daß der einzelne das Gesetz auch befolgt. Das kann in gewissem Umfange wohl durch Zwangsmaßregeln, Strafe und Strafandrohung erreicht werden, aber doch nur in recht bescheidenem Umfange. Da man, noch weniger als hinter jeden Bauer, hinter jeden Menschen einen Schutzmann stellen kann, und wenn es geschehen könnte, auch dieser ohne Pflichtgefühl keine Gewähr für die Erfüllung des Gesetzes böte, so ist diese hauptsächlich von dem Umfange abhängig, in dem die Menschen selbst sich durch das Gesetz gebunden erachten.

Daher haben denn auch Gesetze wenig Wirkung, die dem Kulturstand derer, für die sie bestimmt sind, zu weit voraus sind, während es andererseits verkehrt wäre zu glauben, daß nicht schon vor der Existenz formulierter Gesetze Rechtszustände bestanden haben. Umgekehrt, haben sich aus dem allgemeinen Brauch, aus der Sitte, Gesetze entwickelt, und heute noch sind Gesetze häufig nichts anderes, als die öffentliche Formulierung eines bereits bestehenden Zustandes. Einen Dauerzustand gibt es aber nicht. Die Verhältnisse, unter denen die Menschen leben, und mit denen sie auskommen müssen, sind ständiger Veränderung unterworfen, und mit ihnen ändert sich auch der Begriff der Freiheit. Daraus folgt, daß auch die Bindung des einzelnen durch das Gesetz mit der Zeit eine andere werden muß, daß es keine ewig gültigen Gesetze, sondern nur ewig gültige Grundsätze geben kann, deren Anwendung dem Gesetzgeber und Richter überlassen werden muß, „der in jenen Tagen sein wird“, wie es in der Thora heißt, die selbst einen im Leben stehenden, mit dem Leben wechselnden Ältestenrat vorsieht, dem die jeweilige Anwendung der Grundsätze und die „Ausführungsbestimmungen“ überlassen bleiben, während die Anwendung des — unvermeidlich — starren Gesetzes von der Auffassung des Judentums gebrandmarkt ist durch die Bezeichnung: משפט סדום, (das ist sodomi-

tisches Recht). Vermutlich will das Inverbindungbringen des starren Rechts mit dem Namen Sodom nur besagen, daß ein Gemeinwesen, in dem das starre Recht zur Anwendung gebracht würde, oder werde, dem Untergang geweiht sei. Denn, daß diese Bezeichnung auf eine in Sodom geübte richterliche Praxis ginge, erscheint ausgeschlossen. Nach dem, was die Thora über Sodom berichtet, ist es höchst unwahrscheinlich, daß es dort so etwas wie Richter oder Beamte gab, die für Anwendung irgendwelcher Gesetze sorgten. Die Zustände in Sodom, wie sie sie schildert, sind aber gerade ein Beispiel dafür, wie auch in jenen Tagen die Ungebundenheit der Menschen — hielten sie sich doch nicht einmal an die natürlichen Gesetze gebunden — zur Unfreiheit führte.

Die Art und Weise, wie uns über Sodom berichtet wird, beweist aber auch, daß die Ungebundenheit, wie sie dort herrschte, im Lande nicht allgemein war. Andrerseits wissen wir aus der Geschichte Abrahams, daß schon seine Generation sich durch Rechtsbrauch gebunden fühlte: Nach dem, was Sarah über die Erbschaft Isaaks sagt, „denn nicht erben soll der Sohn dieser Magd mit meinem Sohne, mit Isaak", muß es ein Erbrecht gegeben haben, und nach dem Unterschiede, der zwischen dem Erbrecht Isaaks und dem Erbrecht Ismaëls gemacht wird, und nach der Behandlung seiner Mutter, muß es auch ein für legitime Frauen und Sklavenfrauen unterschiedliches Eherecht gegeben haben. Mit der Zeit hat sich aus der Sitte das Recht („was Sitte ist, ist sittlich"), aus dem Rechtsbrauch das Gesetz entwickelt, und je weiter die Kultur fortgeschritten ist, je zahlreicher und komplizierter die Beziehungen der Menschen mit fortschreitender Kultur geworden sind, desto mehr Gesetze wurden erforderlich, um durch neue Bindung des einzelnen die durch die Vielfältigkeit der Beziehungen immer wieder in Gefahr geratene Freiheit der Gesamtheit zu gewährleisten. Denn jede neue Beziehung der Menschen zueinander, die durch neue Einrichtungen, neue Gewohnheiten, neue Besetzung von Gebieten usw. geschaffen wird, eröffnet wieder neue Möglichkeiten der Unfreiheit der Gesamtheit, oder

eines größeren Kreises. (Es sei z. B. daran erinnert, daß bis vor wenigen Jahren der Diebstahl elektrischer Energie nach deutschem Gesetz nicht bestraft werden konnte, und erst ein besonderes Gesetz hierfür geschaffen werden mußte.) Die Seßhaftwerdung (nach der Nomadenzeit) schuf ein Grundrecht und ein Wohnrecht, der Brunnen ein Brunnenrecht, der Weg ein Wegerecht, die Post ein Postrecht, die Eisenbahn ein Eisenbahnrecht, die Versicherungspraxis ein Versicherungsrecht, das Aufkommen des Rauchens Rauchverbote, die Luftschiffahrt schafft ein Luftverkehrsrecht usw. Aber veränderte Verhältnisse können alle diese Rechte über den Haufen werfen, selbst in das „Hausrecht" und das „Vertragsrecht" eingreifen, wie wir beides in allerletzter Zeit erst erlebt haben. Denn selbst heute, wo wir so viele Gesetze haben, daß man meinen sollte, daß es für fast jeden möglichen Fall, jede denkbare Lage, ein Gesetz geben müßte, das nur einfach auf ihn, bezw. sie, angewendet zu werden brauchte, um die Rechte der anderen, bezw. ihre Freiheit, zu wahren, kommt der Richter nicht mit dem starren Gesetz aus, sondern muß eventuell wie in ältester Zeit, zur Wahrung des besseren Rechtes, die Sitte an Stelle des Gesetzes maßgebend sein lassen. Hierfür ein charakteristisches Beispiel aus der jüngsten Zeit: Am 12. und 17. Januar 1916 kaufte die Baumwollspinnerei Gronau (Westf.) von der Firma C. in Bremen je 600 Ballen amerikanische Baumwolle, lieferbar teils 2, teils 3 Monate nach offiziellem Friedensschluß mit England. Im November 1916 erklärte die Verkäuferin mit Rücksicht auf die lange Dauer des Krieges und die eingetretenen Schwierigkeiten im Verkehr mit Amerika ihren Rücktritt von den Verträgen. Die Käuferin widersprach dem, die Verkäuferin wiederholte die Rücktrittserklärung aber nochmals im April 1917. Nunmehr erhob die Käuferin gegen die Verkäuferin Klage auf Feststellung, daß die Verträge noch zu Recht bestanden. Alle drei Instanzen: Das Landgericht Bremen, das Oberlandesgericht Hamburg und das Reichsgericht (Urteil vom 16. Mai 1919) haben sich auf den Standpunkt gestellt, daß „die Beklagte mit Recht von den Verträgen zurück-

getreten sei". An der sehr langen Begründung dieses Urteils seitens des Oberlandesgerichts interessiert uns für unser Thema nur der Schluß: „Die Gesamtwirkung aller eingetretenen Erschwernisse ist derart, daß die Erfüllung der Verträge, wollte man sie zu dem vereinbarten Zeitpunkt nach Friedensschluß verlangen, für die Beklagte wirtschaftlich eine ganz andere Leistung sein würde, als sie die Parteien zurzeit des Vertragsabschlusses im Auge hatten. Ein solches Risiko hat die Beklagte nicht übernommen. Vielmehr müssen nach Treu und Glauben mit Rücksicht auf die Verkehrssitte die Verträge dahin verstanden werden, daß der Beklagten nicht mehr als das gewöhnliche, von einem verständigen Kaufmann zu übernehmende Risiko auferlegt werden sollte." Und so wurde ein ordnungsmäßig geschlossener, gültig gewesener Vertrag, nach höherem Recht — nämlich „mit Rücksicht auf die Verkehrssitte" — für hinfällig erklärt.

Die Sitte kann das Gesetz verdrängen, schwer aber nur das Gesetz die Sitte: die Thora muß Rücksicht nehmen auf die Sitte der Blutrache, die in Zeiten noch schwacher staatlicher Gewalt das Leben sicherer schützte — und noch heute bei nomadisierenden Völkern und in Ländern schwacher Staatsgewalt besser schützt — als der Buchstabe des Gesetzes, hinter dem keine Macht steht. So räumt sie dem Totschläger einige wenige Städte ein, in denen es möglich war, mit geringen Machtmitteln ihn vor der Blutrache zu schützen. Sie billigt sie nicht ausdrücklich, aber sie verurteilt sie auch nicht. Wie hätte auch in Zeiten staatlicher Ohnmacht, die auch in Israel keine Seltenheit waren, das Leben anders geschützt werden können?! „In jener Zeit war kein König in Israel, jeder tat was recht war in seinen Augen." Aber selbst in Zeiten mächtiger Könige war die Blutrache noch nicht ausgestorben. David muß — ganz gegen das Gesetz der Thora, daß Söhne nicht wegen der Missetat der Väter sterben sollen — 2 Söhne und 5 Enkel Sauls der Blutrache der Gibeonim ausliefern, (II. Samuel, K. 21, V. 8 u. 9) und Davids eigener Sohn, Absalon, war in Gefahr, der Blutrache zu verfallen (II. Samuel, K. 14, V. 7 u. 11).

In jenen Zeiten staatlicher Ohnmacht wirkte die Sitte, bezw. das Recht der Blutrache, wie später die Exekution des Gesetzes: sie war der einzige Schutz der persönlichen Freiheit. Wenn die Thora die Blutrache nicht unbedingt verwarf und der Sitte in gewissem Umfange Rechnung trug, so hat sie damit nur weise den Verhältnissen zu Zeiten staatlicher Schwäche Rechnung getragen.

Die Blutrache ist aber nicht die einzige Sitte, nicht der einzige Rechtsbegriff, den die Thora berücksichtigt hat. Wir kennen heute eine ganze Anzahl von Fällen, in denen die Thora den Rechtsbegriffen, Rechtszuständen und Anschauungen ihrer Zeit Rechnung getragen hat. Diese Kenntnis ist uns durch die babylonischen Ausgrabungen geworden. Sie ist uns namentlich durch die Vergleiche vermittelt, die zwischen Gesetzen und geschichtlichen Überlieferungen der Thora einerseits, und dem Gesetzbuch des Hamurabi, des Zeit- und Kampfgenossen — richtiger = Gegners — Abrahams (Amrofel), andrerseits, angestellt worden sind. Wenn man diese Vergleiche eingehend studiert, so gelangt man zu der Überzeugung, daß die Thora, anknüpfend an die tatsächlichen Verhältnisse, in großem Umfange bemüht ist, bestehende Rechtsanschauungen zu verfeinern, bestehende Sitten zu mildern, bestehende Härten der Praxis zu beseitigen, und daß sie, um ihr Ziel zu erreichen, möglichst keine Forderungen stellt, die der Zeit zu weit voraus sind. Daß Gesetze wenig nützen, für die die Zeit noch nicht reif ist, sehen wir z. B. an den deutschen Gesetzen, welche die Duellsitte bezw. -Unsitte, bekämpfen sollen.

Ein Beispiel von dem Schicksal von Gesetzen, für die die Zeit noch nicht reif ist, ist auch die milde Bestimmung, die die Thora, im Gegensatz zu dem in Israel geltenden strengeren Recht, für die Vergewaltigung der nicht verlobten Jungfrau getroffen hat (V. B. M., K. 22, V. 28—29)[1]. Dieses

[1]) Wenn sie die Todesstrafe für den Vergewaltiger der verlobten Jungfrau festsetzte, so galt das nicht der Vergewaltigung, sondern dem Verkehr mit der Braut, den sie mit dem Tode ahndete, gleichgültig, ob sie vergewaltigt wurde oder nicht, und der auch sie traf, wenn sie nicht vergewaltigt wurde.

strenge Recht war von Simon und Levi eingeführt worden. Ihre Schwester Dinah war vom Köngssohne der Chiwi vergewaltigt worden. Er wollte nach Landessitte die Tat mit ihrer Ehelichung wieder gutmachen. Das erschien aber Dinahs Brüdern nicht als genügende Sühne. Sie waren aufs äußerste empört: „Eine Schande hat er Israel angetan, zu vergewaltigen die Tochter Jakobs, und das durfte nicht geschehen.“ (I. B. M., K. 34, V. 7.) Es mußte ein Exempel statuiert werden, damit künftig die Töchter Israels vor Vergewaltigung sicher seien. Und mit dem Schwerte schufen sie — auf Jahrhunderte — ein neues Recht für die Töchter Israels. Sie fürchteten nicht, wie ihr Vater, die Rache „der Bewohner des Landes, der Kenaani und Perisi (denn ich bin ein kleines Häuflein, sie werden sich gegen mich versammeln und mich vertilgen, mich und mein Haus“), die Ehre der Schwester stand ihnen höher als ihr eigenes Leben: „soll man wie mit einer Dirne mit unserer Schwester verfahren“ antworten sie dem ängstlichen Vater — und der Erfolg gab ihnen recht. Hatten sie doch naturgemäß mindestens die halbe Bevölkerung auf ihrer Seite — die weibliche, und wahrscheinlich auch die Mehrzahl der Väter und Brüder, wenn sie dekretierten: „Das darf nicht geschehen!“ Und so begründeten sie — wenigstens für Israel — die Freiheit des weiblichen Geschlechtes.

Die Praxis behielt noch lange das von den Brüdern Dinahs eingeführte Recht bei. Noch zu Davids Zeiten läßt Absalon seinen Halbbruder Amnon töten, weil er seine (Absalons) Schwester Tamar vergewaltigt hat (II. Samuel, K. 13, V. 32) — auch ein Beweis dafür, wie langsam Sitten sich durch Gesetze ändern lassen, und wie notwendig es war, daß die Thora auf die Sitten, die sie vorfand, Rücksicht nahm. Immerhin aber muß die Sittlichkeit in Israel auch damals über derjenigen der es umgebenden Völker gestanden haben, denn Tamar sagt zu Amnon: „Nicht doch, mein Bruder, bezwinge mich nicht, denn so geschieht nicht in Israel, tue nicht diese Schandtat.“ (V. 12).

Immer hat die Moral in Israel höher gestanden, als diejenige der es umgebenden Völker. Hätte es sonst auch einen Sinn gehabt, ihm ein Gesetzbuch in die Hand zu geben, das Anforderungen stellte, die ihrer Zeit so weit voraus waren?! Die Aufstellung eines Ideals hat erst dann Aussicht auf annähernde Verwirklichung, wenn schon Ansätze zu seiner Verwirklichung vorhanden sind. Andernfalls muß es an der Verständnislosigkeit derer scheitern, denen es gepredigt wird. Bei Mattan Thora war der Boden bereits so weit vorbereitet, daß sie auf ihm gedeihen konnte. Wir Spätgeborenen, die wir die Früchte der Rechtsentwicklung von Jahrtausenden genießen, wollen auch derer dankbar gedenken, die den Boden für die Gesetzgebung bereitet haben und damit geschaffen haben „der Freiheit eine Gasse“.

Geschichtlich folgt die Gesetzgebung der Befreiung, praktisch folgt die Freiheit dem Gesetz.



„Die Einheit des Judentums“.

Von J. Simonsohn, Breslau.

> Indem ich dieses niederschreibe,
> Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.
> Faust I.

Es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß obiges Zitat nicht als Motto für die gesamten folgenden Ausführungen gedacht ist; daß der darin ausgesprochene Zweifel jedoch, der sich gegen die Fassung des Titels und der in ihm begründeten Problemstellung richtet, ein recht wesentlicher Impuls für einen nicht geringen Teil der einleitenden Ausführungen ist, wird bald klar werden.

Zunächst die naheliegende, wenn auch, wie es scheint, etwas an der Oberfläche bleibende Frage: Kann denn für den thoratreuen Juden die Einheit des „Judentums“ überhaupt

Problem sein? Ist nicht für ihn — und wie wird er selbst in der Objektivität sein Wesen verleugnen wollen? — das „Judentum“ eine Einheit, ja die Einheit, weil der Gesichtspunkt seines Weltbildes?

So einfach liegt die Sache aber zweifellos nicht, weil, die Berechtigung dieser Frage zugegeben, in ihr nicht ein Erscheinungskomplex auch als solcher betrachtet, sondern die Dinge des thoratreuen Judentums in eine Isolierung gestellt werden, in der sie sich keineswegs befinden.

Als wesentlichstes jedoch: Man wird bei der Beschäftigung mit der Literatur, die von der „Einheit“ handelt, finden, daß in ihr die Worte „Judentum“, „Judenheit“ und „Jüdisches Volk“ als Begriffsformen in chaotischster Weise durch einandergeworfen sind, sodaß sich schon für das ordnende Auge allein die Notwendigkeit eines Definitionsversuches ergibt.

Es soll und darf natürlich nicht angestrebt werden, einen derartigen Definitionsversuch für die gesamten Darlegungen als aprioristische Grundlage festzulegen. Er bedarf in ihnen der korrekten Begründung. Und ich betone daher, daß es nicht in der Absicht geschieht hiermit vorweg vollendete Tatsachen zu schaffen, wenn ich sogleich im Eingang Definitionen gebe, die für die gesamten Ausführungen festgehalten werden, und für die erst später die Begründung versucht wird.

Im Bewußtsein, nicht eine nach allen Seiten hin vollendete Ausprägung der Begriffe zu geben, will ich „Judentum“ als den der „Judenheit“ gesetzten Ideenkomplex definieren. Soll daher das jüdische Volk — als Einheit konstituiert — gedacht werden, so wird man die dieser angenommenen Judenheitseinheit gesetzte Idee suchen müssen, die eben Judentum genannt wird.

Es handelt demzufolge die Frage auch nach der Einheit des jüdischen Volkes von einem einheitlichen d. h. dem gemeinsamen Judentum.

Tritt nun aber eine Idee mit der Aspiration auf, die gesuchte Einheitsidee zu sein, so wird in der Erfassung der Stellungnahme, welche das jüdische Volk in seiner Gesamtheit

oder in seinen einzelnen — sich als „Judenheit“ bezeichnenden — Teilen dieser Idee gegenüber einnimmt, die Kontrolle gegeben sein, ob diese Idee der Einheit — Einheitswirklichkeit bereits geworden ist, oder ob sie es noch ist. Denn eben darum handelt es sich. Wir werden es ablehnen müssen, Wechsel auf die Zukunft oder gar verfallene anzunehmen. Wir werden vor allem unklare oder sei es auch recht deutliche Kundgebungen von Gefühlen irgend einer gedachten Einheit nicht anders denn als Symptome einer tatsächlichen Einheit werten können.

Denn Einheit, auch die Einheit von Ideen, ist durchaus eine Realität und als solche dem Intellekt erfaßbar.

So unverrückbar wir an der „Ideensetzung“ festhalten müssen, wollten wir nicht Judentum und Judenheit in dasselbe mystisch-irreale Halbdunkel versetzen, in dem sich heute unter dem Titel „Hellenentum“ Athen und Sparta als Einheit repräsentieren, so werden wir doch im folgenden nicht gut an den Anschauungen vorbeigehen können, die von anderen Voraussetzungen gefaßt und zu anderen Zwecken dargelegt, im Judentum wirkend, jüdisches Leben gestalten.

I.

Wird eine Gemeinschaft den Versuch machen, oder wird an ihr der Versuch unternommen, sie auf eine programmatisch ausgesprochene Idee zu einigen, so wird sich stets ergeben, daß diese Idee, sowie sie aus ihrer Verbannung in das Programm zum Aufbau von Gedanken- und Lebensstrukturen erlöst wird, ein bestimmtes Eigenleben erhält, das mit dem Leben der Gemeinschaft zu einigen, als historische Aufgabe der Gemeinschaft betrachtet oder abzulehnen erstrebt wird. Aber selbst wenn eine strikte Ablehnung gar nicht erfolgt, wird doch niemals allen Gemeinschaftsgliedern diese gewünschte Synthese gelingen. Anstelle der Synthese wird dann der Kompromiß versucht, der beileibe nicht als solcher gedacht oder beabsichtigt ist, sondern als „organische Fortentwicklung“ der Idee.

Nun ist eine Idee aber etwas durchaus unorganisches und daher völlig illabiles d. h. auch unentwickelbares (die Idee einer Zwergfichte ist und bleibt die Idee einer Zwergfichte und läßt sich trotz aller inneren Verwandtschaft nicht in die Idee einer Riesenfichte „fortentwickeln").

Dies wird zuweilen einem gewissen Teile der Gemeinschaft nicht verborgen bleiben, und er wird dann den Gemeinschaftsgenossen, welche die „organische Fortentwicklung" propagieren, entgegenhalten, daß sie, anstatt das Leben der Gesamtheit im Geiste der Idee zu gestalten, die Idee im Sinne des „Lebens", oder was man darunter versteht, umzuformen versucht, und bei der oben festgestellten Stabilität der Idee dann tatsächlich das „Leben" (oder ein „Lebensideal") zur ersetzenden Idee erhoben haben. Es wird von dem beharrenden Teile das Schisma konstatiert werden, ohne daß deshalb zumeist der historische Anspruch der Gemeinschaft als Vertreter der ihr eigentümlichen Idee auf jedes einzelne ihrer Glieder fallen gelassen wird.

Daneben gibt es auch nicht selten Nivellierungspolitiker, welche die Divergenzen als solche zwischen Majoritäts- und Minoritätsprogrammen zu charakterisieren versuchen.

Welche von den drei möglichen Entscheidungen die einzelnen Glieder der betreffenden Gemeinschaft für sich treffen, ist fast stets mehr Sache des Temperaments als solche des Intellekts.

Man wird dieser Darlegung der „Entwicklungsgeschichte einer Idee" Schematisierung vorwerfen. Dies ist mir nur recht. Denn „Schematisieren" ist das Zurückführen von Vorgängen auf ihre gemeinsamen Grundformen. Und darum eben handelte es sich. Denn wenn gewisse Vorgänge sich in einer Entwicklungsreihe perennierend wiederholen, so wird man wohl von einem Kausalnexus sprechen müssen. Wenn in der jüdischen Geschichte die Höhen und Tiefen der Wellenlinie, in der nach der Hegelschen Erkenntnis die geschichtliche Entwicklung ihren Weg nimmt, ganz offenbar sich als der Wechsel von Synthese und Divergenz von Jude und Judentum, von Volkskörper und Ideenkomplex

darstellen, so wird zumindest historisch rücklaufend auch die materialistische Geschichtsforschung den zuerst ausgesprochenen Satz anerkennen müssen, daß Judentum der der Judenheit gesetzte Ideenkomplex ist. Und auch der materialistische Politiker, Klatzkin etwa, vermag, indem er den Versuch macht, für die Zukunft das Gegenteil zu erweisen, doch nicht mehr und nichts anderes, als einen neuen nur andersartigen Beweis für seine Gültigkeit zu geben — ein circulus vitiosus. Denn was Klatzkin (vergl. sein letztes Buch Probleme des modernen Judentums) schafft, ist nicht geeignet, den Ideenkomplex als solchen an sich auszugliedern, sondern er setzt nur neben den alten kurzweg einen neuen — den der Formen.

Und hier ist der Ort, gleichzeitig auf den wesentlichen Unterschied hinzuweisen, den wir heute zwischen „Judenheit" und „Jüdischem Volk" wahrnehmen. Denn haben wir aus der Definition des Begriffes „Judentum" entnommen, daß „Judenheit" die Gemeinschaft zu nennen ist, welche den ihr eigenen Ideenkomplex mit ihrem Leben zur Synthese zu bringen erstrebt, so wird man das jüdische Volk, wie es sich uns jetzt darstellt, als die Gesamtheit der verschiedenen, als Parteien wirkenden „Judenheiten" bezeichnen müssen, die zur Einheit zu erheben, jede dieser Gemeinschaften in seinem Ideenkomplex unternimmt. Es ist nun die Tragik dieser Erstrebungen, daß wie oben gezeigt, die Idee in der Sphäre des Kampfes nicht nur synthesierendes, sondern auch differierendes Moment ist, wobei gerade der Kompromiß noch die Scheidungen vervielfacht (Misrachi).

II.

Wer jedoch auch auf Grund dieser Erkenntnisse die einheitliche Idee zunächst zu Grabe trägt, die Idee der Einheit wird er deshalb noch lange nicht aufgeben und sie nur auf anderem Wege suchen, indem er etwa, kurzweg Realitäten konstatierend, über diese hinaus die objektiv feststehende Tatsache des gemeinsamen historischen Erlebens für die einheitlichende (d. h. hier die allen Juden gemeinsame)

Form des jüdischen Daseins erklärt. Wir werden diese Auffassung, sofern sie nicht überhaupt nur als Hülfshypothese gebraucht wird, sofort in ihrer Anwendung als den Versuch eines und zwar recht haltlosen Kompromisses erkennen, der letzten Endes nichts tut, als eine „Ideelle Forderung“ (nämlich die der Teilnahme aller am jüdischen Leben) mit Gefühlsmomenten (und zwar solchen des Gedenkens) belastet. Prinzipiell geht natürlich aus der Tatsache einer gemeinsamen Vergangenheit allein nicht auch die unbedingte und zwingende Notwendigkeit für die Fortsetzung der Reihe in die Zukunft hervor, da wir das Kausalgesetz doch nicht gut unbedingt auf das menschliche Leben anwenden können.

III.

Man wird daher den Versuch unternehmen müssen, auch für die Gegenwart noch die Tatsache des gemeinsamen geschichtlichen Erlebens nachzuweisen, um aus ihm die Einheit des jüdischen Volkes abzuleiten.

Da dies als bewußt erfolgend nicht gut von denjenigen Gliedern des jüdischen Volkes behauptet werden kann, die e contrario bewußt kurzerhand die Anteilnahme an dem jüdischen Leben und ihrem Bedürfen ablehnen, so begibt man sich auf ein Gebiet, auf dem die Unsicherheit und Unklarheit der Objekte erhoffen läßt, daß sie der mangelnden Festigkeit der Hypothese kaschierend zu Hülfe kommen. In die Welt der Gefühle. In ihr leben die „Einheit der Liebe“ und die „Einheit des Hasses“.

Ganz abgesehen davon, daß wir Gefühlsmomente als die Einheit des Judentums anzusehen von vornherein abgelehnt haben und ihnen billigerweise keinen anderen Platz einräumen konnten, als Symptome einer wirklichen Einheit zu sein, wird man wohl die Einheit der Liebe als ein grade bei uns Juden, Gott seis geklagt, recht kärglich gedeihendes Pflänzlein erkennen müssen, — auch wenn man den Begriff der Liebe sehr umfassend gelten läßt —, wenigstens soweit diese Liebe unter gewöhnlichen Verhältnissen zum Ausdruck kommt.

Nur in Zeiten der Not, des Krieges, der Pogrome, dann bricht ein Strom tiefer und tätiger Liebe aus den Herzen der rat- und hilflos bei Seite stehenden und will wie ein heilendes Wunderwasser die Qualen der leidenden Brüder lindern. Aber seien wir doch ehrlich! Ist dies denn mehr wie ein Eintagsgefühl und — sei es mehr! Ist denn diese „Liebe" etwas anderes als ein plötzliches Erschrecken, ein Teilhaben an der ganzen Judennot, ein Sichgeschlagenfühlen, wo irgend ein Jude geschlagen wird, und ist es so, dann werden wir diese „Einheit" der Liebe aus denselben Argumenten ablehnen müssen wie die des Hasses und werden dies nicht scharf genug tun können. Denn sie annehmen, heißt die jüdische Einheit als Objekt konstituieren.

Die jüdische Geschichte wird auf diesem Wege eine Geschichte des Leidens, der Passivität, eine Aufzählung der mehr oder minder sadistischen Grausamkeiten der Wirtsvölker, etwa in der Form, wie sie ein schlechtberatener Geschichtsschreiber nach den Dokumenten des Zentralvereins schreiben würde.

Eine Judenheit aber, die selbst und deren Gefühle nur daraus resultieren, daß sie von ihrer Umgebung einer mehr oder minder drastischen Abneigung gewürdigt wird, hat eine absolute Existenzberechtigung verloren.

IV.

Wer sich mit dem Entschluß, diesen Verzicht anzuerkennen, nicht zufrieden geben will, wird sich also eine andere Art des Forschens zu wählen genötigt sehen, um die gewünschte Einheit zu finden. Er wird die aktivste Form, in der jüdisches Leben zum Ausdruck kommt, suchen und wird sich fragen müssen, ob hinter ihr nicht die Idee der wahren, das heißt der lebendigen Einheit des jüdischen Volkes lebt.

Diese Fragestellung unterscheidet sich von den bisherigen kurz als die des umgekehrten Weges. Es ist wohl ebenfalls die Frage nach der Realität, sucht aber nicht in dieser, sondern nur in ihrer Erkenntnis die Idee, welche alle Dinge

des jüdischen Daseins gestaltet, d. h. die Idee der jüdischen Einheit ist.

Die bereits vorher erwähnte Entwicklung in Gegensätzen hat das jüdische Leben der Gegenwart in so überraschender Weise gewandelt, daß weite Kreise selbst jüdisch Interessierter, ja gerade diejenigen, die sich als die Juden up to date erachteten, völlig verständnislos dem neuen Geschehen gegenüberstehen, das ihre Kartenhäuser wie ein Sturmwind durcheinanderwirbelt.

Aber die neue Zeit im jüdischen Volk duldet und kennt keine ererbt-verknöcherten Anschauungen mehr. Alle Gegensätze sind in ungeahnter Weise differenziert und verschärft worden, mit prägnanter Deutlichkeit heben sich die Konturen der Parteiprogramme gegeneinander ab. Nicht wie Übelwollende meinen, ist das Ganze ein unentwirrbares Chaos, aber ein großer Kampfplatz, auf dem eine jede Anschauung die Anerkennung als die allein berechtigte zur prinzipiellen Forderung, ja zu dem eigentlichen Anspruch erhebt.

In allen Widersätzen ist diese Aspiration das allein Einheitliche. Alle ideellen Forderungen sind in orthodox und liberal, in religiös- und reinnational pervertiert und nichts mehr als die Impulse und die Argumente für das eigentliche Erstreben, nichts anderes als die Fangarme, welche die „Partei" gegen einen jeden schleudert, der diesen Kampfplatz nicht durch die Taufe verlassen hat. Denn nicht nur die eigentlich Agierenden, die Parteienzugehörigen, sind Glieder in dieser „Einheit des Kampfes", in der die Parteien ineinandergehaspelt sind wie die Kletten, sondern ein jeder auch der Indifferenteste, der der Liebe (sofern er ihrer nicht bedarf) noch nicht ein Achselzucken entgegenbringt, der sich vor dem Judenhaß in seine Villenkolonie oder in die lieblichen Gefilde der europäischen Literatur geflüchtet hat, selbst er muß — so intensiv ist das Bewegen — auf den Kampfanruf der Gesamtheit irgend eine Antwort geben, irgend eine, er kann ihn nicht überhören, und sei es ein Nein! sei es, daß er mit der Taufe auf die Aufdringlichkeit der jüdischen Forderung reagiert.

Ja, es kann geschehen — wir haben es schon erlebt, daß auch diese letzte Konsequenz nicht ein absolut sicherer Weg ist, um diesen Kampfplatz zu verlassen, den einzigen, auf dem ein ganzes Volk um nichts als sittliche Forderungen streitet, mit keinen anderen Argumenten als — Ideen.

Die Idee jedoch, die dieses einzigartige Bild der jüdischen Gegenwart gestaltet, ist ein altes Postulat, das die Judenheit seit dem Beginn ihrer Tage begleitet:

Die Idee der Verpflichtung.

Mag für uns toratreue Juden das jüdische Volk, wie es sich jetzt darstellt, nur als ein Zerrbild des עם קדוש gelten; unzweifelhaft ist es aber: So lange diese Verpflichtung, die, so wenig sie auch so mancher für sich als lebengestaltendes Prinzip erachtet, doch auch von ihm gegen den anderen erhoben wird, so lange die Anerkennung dieser Idee der Verpflichtung — so groß und so weit wie der Kampfplatz — als die jüdische Forderung erhoben wird, kann von einer Atomisierung, von einer Aufhebung der Einheit des jüdischen Volkes nicht die Rede sein. Und ebenso sicher ist es, daß aus diesem Bewußtsein der Verpflichtung, je klarer es aus der Latenz hervortritt, die allmälige Gesundung resultieren d. h. der Tag herbeigeführt wird, an dem Judenheit und Jüdisches Volk eins sind, indem diese jüdische Gemeinschaft ihr Leben nicht als ein Leben des Kampfes, sondern der Synthese mit dem ihr eigenen Ideenkomplex — dem Judentum — gestaltet, dem echten, vollgelebten Judentum der Zukunft, von dem unser heutiges Dasein, ach nur so wenig, weiß.

„Denn dich verhüllen uns're Hände,
So oft dich unsre Herzen offen sehn“.



Die legitime und die sogenannte „Volksreligion“ Israels.

Von Geh. Reg. Prof. Dr. E. König, Bonn.

(Schluß.)

II.

Moderne Urteile über die „Volksreligion Israels“, deren Begriffsumfang, Herrschaftsbereich und Herrschaftsanspruch.

1. Eine erste neuere Behauptung scheint ja mit der von mir begründeten zusammenzustimmen. Denn diese erste moderne Meinung geht dahin, daß es nach Moses Zeit eine „offizielle Religion“ und daneben auch eine „frühisraelitische Volksreligion“ gegeben habe[1]. Lassen wir jetzt einmal die Bezeichnung „offizielle Religion“ unangefochten, denn sie ist schon in meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion 1915, S. 31 kritisiert worden[2] und ist jetzt hier mehr Nebensache. Aber woher sollen die Bestandteile der „frühisraelitischen Volksreligion“ genommen werden, die Kittel ihr in seinem Obergutachten, S. 30—36 zuschreibt? Er will sie aus Aussagen des alten religiösen Schrifttums Israels schöpfen, die in demselben nicht getadelt sind.

Wo aber liegt die Rechtsgrundlage dafür, solche Aussagen als Bestandteile einer „Volksreligion“ hinzustellen? Eine solche Rechtsgrundlage besteht nicht. Denn nicht bloß die direkt von bekannten Propheten stammenden Teile des alt-

---

[1] So Kittel in seiner Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, 2. Aufl. (1909), S. 120, 461 usw. und in seinem Obergutachten, S. 30 usw.

[2] Demgegenüber bemerkt Kittel in der 3. Auflage von Bd. II seiner Geschichte (1917), S. 300, Anm. 3 bloß folgendes: „Es ist unbestreitbar, daß der öffentliche Kultus sich weder mit der Volksreligion noch mit der Religion der führenden Geister deckt“. Aber es handelt sich ja um den in seiner Geschichte durchweg gebrauchten Ausdruck „offizielle Religion“ und nicht um „öffentlichen Kultus“. Folglich bleibt meine 915 a. a. O. gegebene Kritik bestehen.

hebräischen Schrifttums sind von Vertretern der legitimen Religion verfaßt, sondern auch die Geschichtsschreiber, Dichter und Denker oder Weisen Israels, deren Bücher im Kanon Israels vereinigt sind, waren Freunde der zurechtbestehenden Religion. Denn auch die alten Erzähler, auf die es in dieser Untersuchung am meisten ankommt, wollten die, d. h. die zurechtbestehende, Religion ihres Volkes vertreten. Auch sie haben ja, ebenso wie die ältesten Gesetzesniederschriften (das Zehngebot und das Bundesbuch), die Verletzungen der durch Mose vermittelten Gestalt von Israels Religion scharf getadelt. Denn mit welcher Heftigkeit kämpften eben diese Erzähler gegen den Abfall mancher Glieder des Volkes zu dem Kult des Ba'al Pe'ôr (4. Mos. 25) usw.! Mit welcher Entschiedenheit protestierten diese Geschichtsschreiber gegen die Verehrung JHWH's unter dem Bilde des goldenen Kalbes (2. Mos. 32)! Was für ein scharfes Bewußtsein hatten sie also von dem, was die wahre Religion ihres Volkes ausmachte, und was sie verletzte!

Deshalb kann nur der von mir den Quellen abgelauschte Grundsatz gelten: Zur sogenannten Volksreligion Israels können nur solche das religiös-sittliche Gebiet betreffenden Anschauungen und Handlungen gehören, gegen die in der gesamten normativen Literatur Israels protestiert wird. Folglich besitzt die Aufstellung des Obergutachtens schon insofern kein formales Recht. Aber bei jedem behaupteten Bestandteil der angeblichen Volksreligion Israels könnte noch weiter gefragt werden, ob er nicht aus einem andern Gesichtspunkt mit formalem Recht zur sogenannten Volksreligion Israels gerechnet werden darf. Ein formales Recht dazu könnte nämlich darin zu liegen scheinen, daß einige Aussagen betreffs religiös-sittlicher Vorstellungen oder Handlungen im althebräischen Schrifttum mit einer direkten Äußerung eines Propheten im Widerspruch sich befinden, wie doch z. B. die Worte über den Eunuchen im 5. Mos. 23,2 und in Jes. 56,3. Aber dann wäre wieder zu bedenken, ob es denn nicht eine fortschreitende Entfaltung in der Offenbarung

Gottes an Israel gegeben haben kann. Weil diese Frage aber nicht verneint werden kann, muß es bei dem von mir geltend gemachten Grundsatz bleiben, daß zur sogenannten Volksreligion Israels nur die Vorstellungen und Betätigungen auf dem religiös-sittlichen Gebiete gerechnet werden dürfen, welche in allen Teilen der kanonischen Literatur Israels verworfen sind.

Trotzdem ist die Untersuchung über die Berechtigung der die sogenannte Volksreligion Israels betreffenden neueren Behauptungen hiermit noch nicht abgeschlossen. Vielmehr ist bei jedem Bestandteil, der neuerdings zu ihr gerechnet wird, erstens noch zu untersuchen, ob er auch wirklich in den betreffenden Stellen liegt. Zweitens ist bei jedem angeblichen Moment dieser sogenannten Volksreligion Israels zu prüfen, ob er auf einem solchen niedrigen religiös-sittlichen oder überhaupt geistigen Niveau liegt, wie es ihm zunächst im Kittelschen Obergutachten angewiesen worden ist, und ob das betreffende Moment etwa deshalb zu einer „Volksreligion“ gerechnet werden dürfte.

Treten wir also an diese Prüfung hinan!

In erster Linie gehört aber nach Kittel zur frühisraelitischen Volksreligion die Auffassung JHWH's als „Landes- und Volksgott, Nationalgott Israels, der als solcher nach dem Grundsatz „Cuius regio, eius religio“ seine Macht mit den Göttern der Nachbarn draußen teile“ (S. 31). Können wir den Vertreter dieser neuen Aufstellung weiter reden lassen, ohne sofort die Richtigkeit seiner Behauptung zu untersuchen? Nein. Wir müssen gleich seinen ersten Satz beurteilen. Er beruft sich aber zunächst auf die Erzählung vom Richter Jephtah, wo gesagt wird, daß die Ammoniter dasjenige Gebiet besäßen, was ihr Gott „Kemósch sie besitzen lasse“ (Richt. 11,24). Nun, in diesen Worten ist allerdings das Dasein anderer göttlicher Mächte außer dem Ewigen anerkannt, wie dies ja auch z. B. in der dankbar-frohen Frage „Wer ist dir gleich, o Ewiger, unter den Göttern?“ (2. Mos. 15,11) liegt. Aber Kittel hat in jener Erzählung von Jephtah doch, wie es neuerdings gewöhnlich geschieht, V. 27 nicht beachtet. Da aber steht: „Es

beurteile der Ewige, der Richter, heute die zwischen den Kindern Israels und den Kindern Ammons schwebende Streitfrage!“ Also darnach ist der dem Volke Israel enthüllte Gott „der Richter“ und hat auch über die Ansprüche der Ammoniter zu entscheiden. Allerdings beruft sich Kittel weiter auf David, der, als er hinüber zu den Philistern fliehen mußte, darüber traurig war, daß man gleichsam zu ihm sage: „Geh hin und diene andern Göttern!“ (1. Sam. 26,19). Aber alle, welche neuerdings diese Stelle als Beleg dafür benutzt haben, daß David darnach JHWH als einen „Lokalgott oder auch Landesgott“, wie Kittel sagt, angesehen habe, sind in einem Irrtum befangen. Sie haben von Gottes Wohnstätte nicht Gottes Erscheinungsstätte zu unterscheiden gewußt. Aber längst wußte man in Israel, daß Gottes Wohnstätte im Himmel sei. Das wird schon von den anerkannt ältesten Niederschriften, wie z. B. 1. Mos. 11,5, zum Ausdruck gebracht. Aber daneben hatte man erlebt, daß Gott auf den Sinai „herabfuhr“ (2. Mos. 19,18) und in dem Zelte der Begegnung sich offenbarte, und nannte deshalb das Land der Verheißung das Haus der Gottheit (Hos. 8,1; 9,15 usw.) und betrachtete ganz natürlicherweise das Land des Gottesvolkes als die eigentliche irdische Erscheinungsstätte der Gottheit. Daraus aber erklärt sich der Schmerz Davids darüber, daß er von dem Lande weggetrieben werde, das der im Himmel thronende Gott seiner besonderen Nähe würdigte. Folglich ist die erste Behauptung Kittels über einen Bestandteil der sogenannten Volksreligion Israels nicht in den von ihm zitierten Beweisstellen begründet. Denn in ihrem Zusammenhange aufgefaßt, enthalten sie nicht den Begriff eines „Lokal- oder auch Landesgottes“ [1]).

Die andern Bestandteile, welche nach jenem Obergutachten zu einer angeblichen frühisraelitischen Volksreligion gehört haben sollen, gedenke ich bei einer nächsten Gelegen-

[1]) Daß der neuerdings so oft auch andern Stellen des althebräischen Schrifttums zugeschriebene Begriff eines „Lokalgottes“ nicht in denselben enthalten ist, wird aber weiter in meiner GAT Rel. 251—54 gezeigt, von der überhaupt S. 230—55 und 320f., 323f. zu vergleichen t.

heit alle, und zwar[1]) in der von Kittel angewendeten Reihenfolge zu beurteilen, weil dieses Verfahren zur Erhöhung der Klarheit der Auseinandersetzung dient[2]). Hier folge jetzt nur noch eine Gesamtkritik der Kittelschen Aufstellungen über die sogenannte Volksreligion Israels!

So hat man danach, wie zunächst jenes Gutachten, sich eine „Volksreligion“ Israels geschaffen, eine religiös-sittliche Anschauung, wie es heißt, entweder „der größen Menge“ (S. 31), oder eines „gemeinen Mannes aus dem Volke“ (S. 33), oder „minder erhabener Geister und der großen Masse“ (S. 35). Aber

erstens treten in den Geschichtsbüchern Israels, die doch allein die Grundlage für die Beurteilung der Sache darbieten können, niemals „die große Menge“ oder „der gemeine Mann aus dem Volke“ usw. als Vertreter dieser angeblichen Volksreligion auf, sondern die Geschichtsschreiber Israels, die schon wegen ihrer Kunst zur geistigen Elite Israels gehörten, und die auch die Berufung Abrahams und die Gesetzgebung Moses als Tatsachen feierten. Ja, das Gutachten selbst hat für manche Bestandteile der sogenannten Volksreligion die Propheten Samuel und Elia als Vertreter angeführt! Also ist in Israel eine Volksreligion nicht in dem Sinne von „Religion der großen Menge, des gemeinen Mannes usw.“ (s. o.) erwiesen.

Zweitens hat die hier vorgelegte Untersuchung aller einzelnen Bestandteile der „Volksreligion“, die vom Gutachten erwähnt werden, und die Prüfung aller dafür zitierten Belegstellen zu dem Ergebnis geführt, daß die betreffenden Behauptungen schon aus dem Wortlaut und nächsten Zusammenhang der Stellen nicht geschöpft werden können, und dazu kommt auch noch, daß der fernere Zusammenhang der betreffenden Stellen, d. h. der Gesamtgenius der betreffenden Geschichtsquellen oder aller ältesten Geschichtsbücher, oder ihre religiöse

---

[1]) Im Unterschied von der hier in früheren Ausführungen eines andern Beurteilers des Obergutachtens befolgten Disposition.

[2]) Diese Beurteilung liegt jetzt vor in „Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch“, beleuchtet von Geheimrat Ed. König, Dr. lit. semit. etc. (Dresden bei Ader und Borel, Struvestraße 40).

Höhenlage der im Gutachten vertretenen Auffassung widerspricht. Denn gleich der zuerst vom Gutachten aufgestellten Behauptung, daß in Jephtahs Geschichte (Richt. 11,24) JHWH als „Lokalgott" dargestellt sei, widerspricht außer allem, was schon oben aus V. 27 aufgezeigt worden ist, noch z. B. der Umstand, daß in dem anerkannt alten Deboraliede (5,20) die Sterne des Himmels als Hilfsscharen JHWH's angesehen werden, oder die Tatsache, daß von dem ebenso anerkannt alten Geschichtsschreiber von 1. Mos. 2,4 ff. oder 18,1 ff. JHWH als Schöpfer der Welt und Richter der Menschheit betrachtet wird.

Drittens ist die Behauptung des Gutachtens, daß dem Gotte der vorausgesetzten Volksreligion Israels auch moralische Mängel anhaften, zum Schlusse auch noch unter folgendem Gesichtspunkte zu prüfen. Nämlich dieser Gott JHWH wird in den nach allgemeiner Anerkennung ältesten Geschichtsbüchern Israels als die oberste Instanz in Rechtssachen angesehen. Zu ihm schrie das von Mörderhand vergossene Blut nach Vergeltung (1. Mos. 4,10 J). Derselbe Erzähler ließ Sara zu Abraham sprechen: „JHWH soll Richter sein zwischen mir und dir" (16,5 J) usw. Als JHWH's Vertreter hat nach einem andern ältesten Erzähler auch Mose Rechtsfragen entschieden (2. Mos. 18,13 ff. E). JHWH war der höchste Gesetzgeber nach dem Grundgesetz des Dekalogs (20,2—17). So aber könnte noch lange fortgefahren werden (vgl. GAT Rel. 239), um Belege dafür zu geben, daß JHWH schon im alten Israel als Beschirmer des Rechts gegolten hat. Etwas davon erwähnt auch das Gutachten (S. 32 f.). Aber dahinter läßt dessen Verfasser den Satz folgen: „Wenn auch JHWH im allgemeinen ein Liebhaber des Guten und Ahnder des Bösen ist — ein sittliches Wesen schlechtweg ist er nicht" (S. 33). In dieser Formulierung beteiligt sich das Gutachten an einer neuerdings oft (GAT Rel. 239) begegnenden unklaren Halbheit und Quellenvernachlässigung. Denn wenn JHWH „ein Liebhaber des Guten und Ahnder des Bösen" genannt werden kann, wie ja das Gutachten selbst ihn nennt, dann ist er eben ein sittliches Wesen. Die Zusätze „im allgemeinen" und „schlechtweg" beruhen zu-

nächst auf Unklarheit, aber sie schließen auch hauptsächlich eine Vergewaltigung der Quellenaussagen in sich. Denn nicht bloß gibt es keinen Satz in den Quellenberichten, der JHWH wegen einer Unsittlichkeit tadelte, sondern die obige Einzelbesprechung aller vom Gutachten behaupteten sittlichen Mängel JHWH's hat auch gezeigt, daß die Mängel im Wortlaut der betreffenden Quellenaussagen nicht gefunden werden können. Also ist auch nicht in dem Sinne von „frühisraelitischer Volksreligion“ zu sprechen, nach welchem sie niedrige religiöse Vorstellungen und verwerfliche Bestrebungen bezeichnen soll[1]).

2. Folglich ist neuerdings, wie z. B. in dem Gutachten, mit Unrecht eine angebliche „vorprophetische“[2]) Volksreligion konstruiert worden, deren Gottesbegriff an so und so vielen Mängeln gelitten haben soll. Die unberechtigte Schaffung einer neuen „Volksreligion“ hatte aber auch noch mehr als eine Konsequenz. Im Besitze jener Neuschöpfung meinte und meint man in einer gewissen Gruppe von Darstellern der Geschichte Israels, zu diesen drei weiteren Behauptungen fortschreiten zu können, erstens, daß es im älteren Israel nur überhaupt diese „Volksreligion“ gegeben habe, zweitens, daß Israels Religion überhaupt aus dem eigenen Geiste dieses Volkes hervorgewachsen sei, und drittens, daß diese volkstümliche Religion auch später zum Teil mit Recht bevorzugt worden sei. Betrachten wir auch noch diese drei Behauptungen über die sogenannte Volksreligion des älteren Israel!

---

[1]) Von Kittel wird mehrmals (S. 58, 62, 65, 66) gegenüber den Doktoren Schwarz und Dav. Hoffmann die Äußerung getan, daß es ihnen an „geschichtlicher Einsicht“ fehle, oder daß ihnen der geschichtliche Tatbestand nicht bekannt sei. Aber diese Äußerungen des Gutachters beruhen auf der Voraussetzung, daß eine geschichtliche Auffassung der hier behandelten Dinge so beschaffen sein müsse, wie er selbst sie sich denkt. Im obigen ist aber nachgewiesen und übrigens in meiner GAT Rel. 1915 in voller Diskussion mit allen Gegenbehauptungen erörtert, daß eine geschichtliche Auffassung nicht bloß anders beschaffen sein kann, sondern anders beschaffen ist.

[2]) Wie jetzt besonders gern von manchen gesagt wird.

a) Neben der im Gutachten vertretenen Meinung über den Verlauf der Religionsgeschichte Israels gibt es, wie der Begutachter selbst an einem Punkte (S. 36, Anm.) erwähnt, noch eine zweite neuere Ansicht, die erstens behauptet, daß die sogenannte Volksreligion mit ihren „minderwertigen Zügen der Gottesanschauung und Moral“ allein im älteren Israel existiert habe. Der Obergutachter seinerseits redet einige Male (S. 30, 31) von einer daneben bestehenden höheren Religion mit einer „geistigen Art JHWH's“, obgleich er sogar beim „Dekalog in 2. Mos. 20 seinen Grundzügen nach“ nur bedingungsweise von dessen mosaischer Herkunft spricht. Aber andere neuere Darsteller der israelitischen Religionsgeschichte lassen in der älteren Periode Israels in der Tat nur eine, und zwar eine niedere Art von Religion bestehen. Nach ihrer Behauptung haben die Patriarchen auf der Stufe des Fetischismus und die Israeliten der nächsten Zeiten bis in das 8. Jahrhundert hinein auf einer solchen Stufe des Gottesglaubens gestanden, wie er sich aus den oben vorgeführten sechs Momenten der verbotenen Religion (Wahrsagerei usw.) und aus der Volksreligion des Obergutachtens ergeben würde. Diese moderne Aufstellung sollte man zwar gar nicht für möglich halten, weil sie dem geschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels, wie es sich in der hundertmaligen Unterscheidung zwischen gesetzmäßiger und verbotener Religion ausspricht, diametral entgegengesetzt ist. Trotzdem besitzt diese Meinung neuerdings ihre Vertreter. Sie entspricht ja der weitverbreiteten Grundvoraussetzung von der evolutionistischen Entwicklung der ganzen menschlichen Kulturgeschichte, und von dieser als allgemeingültig vorausgesetzten Art des Fortschreitens aller Kultur vom Niederen zum Höheren meint man keine Ausnahme anerkennen zu können.

b) Um diese Meinung hier aber wenigstens kurz zu beurteilen, so scheitert diese Annahme in bezug auf die Entstehung der israelitischen Religion erstens daran, daß es in Israel eine Religion gegeben hat, die nicht aus der Natur dieses Volkes herausgewachsen ist. Denn eine der merkwürdigsten, wenn

auch noch kaum beachteten Erscheinungen der Religionsgeschichte ist diese, daß das Volk Israel in der Periode des ungebrochenen religiösen Glaubens den Gott seiner Väter oftmals verwarf und andern Kulten sich zuneigte. Folglich war die Religion, von der weite Kreise des Volkes so oft wegstrebten, nicht das Produkt des Volksgeistes. Die zu Recht bestehende oder prophetische Religion Israels war nicht ein natürliches Erzeugnis seines Volksinstinktes, nicht die Blüte seines Volkslebens[1]). Wie also schon in bezug auf den Ursprung der höheren Religion Israels die Voraussetzung der ausnahmslos natürlichen Entwicklung nicht aufrechterhalten werden kann, so auch nicht das Prinzip der stetigen Fortentwicklung in bezug auf die weitere Geschichte des israelitischen Religionswesens. Denn wie schon die Religion Abrahams (GAT Rel. 171—190) gleich einem steilen Bergkegel über das Religionswesen seiner Vorfahren emporgestiegen war, so waren auch Mose und die andern religiösen Führer Israels sich bewußt, durch einen übernatürlichen Impuls zum Eingreifen in die Religionsgeschichte ihres Volkes angetrieben worden zu sein.

c) Die äußerste Konsequenz von der quellenwidrigen Annahme, daß es von vornherein in Israel nur eine einzige niedrige und sich allmählich aus sich selbst entpuppende Religion gegeben habe, zeigt sich in der Parteinahme, die sich neuerdings zugunsten von Männern, wie König Manasse im 7. Jahrhundert, geltend gemacht hat. Dies ist am entschiedensten in einem Buche von Ed. Meyer geschehen, der doch sonst so viel Richtiges zur Würdigung der hebräischen Geschichtsbücher als Erzeugnisse „echter Geschichtsschreibung“ gesagt hat[2]), wie ich schon oft gerühmt habe.

Er nennt[3]) den Kampf gegen den Polytheismus, der unter König Manasse wieder offiziell begünstigt wurde, eine „Neuerung“. Doch dies ist ein geschichtswidriges Verfahren.

[1]) Vgl. weiter in GAT Rel. 118—138 und 149—155.

[2]) Seine Worte sind zitiert und besprochen in GAT Rel. (1915), 26.

[3]) Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 40.

Denn wenn ein Prinzip in der altprophetischen Religion Israels herrschte, so war es der Grundsatz der Alleinverehrung JHWH's. Wie aus dem ersten „Wort“ des Zehngebotes, so klingt dieser Grundsatz auch aus dem anerkannt alten Deboraliede heraus. Denn schon da wird nur JHWH „der ewige und getreue Gott“ verherrlicht, und darnach (V. 11) pflegte man schon in den Zeiten dieses Liedes „zwischen den Tränkrinnen“, also bei der täglichen Beschäftigung eines Hirten- und Bauernvolkes, „zu singen von den Gerechtigkeitserweisungen JHWH's“. Dieser Glaube der führenden Geister Israels an den ewigen und getreuen Gott ist auch der geistige Hauptfaktor gewesen, der Israels nationale Existenz in Kanaan rettete. Denn auch aus allgemeineren Gesichtspunkten läßt sich begreifen, daß Israel ohne diese spezielle und höhere Religion im Strome der vorderasiatischen Kulturentwicklung ebenso wie andere Völkerschaften (Edomiter, Moabiter usw.) untergetaucht wäre. Nach dem geschichtlichen Tatbestand hat Israel überhaupt seine Sonderstellung in der Geistesgeschichte der Menschheit nur durch diejenige Religion erlangt, die von den in der althebräischen Literatur anerkannten Rednern (= Propheten) vertreten wurde. Solange also diese religionsgeschichtliche Sonderstellung Israels als eine hohe Stufe, als ein Sieg der Menschheit über Vielgötterei und Bilderdienst, über sexuelle Differenzierung der Gottheit usw. angesehen wird, solange ist auch dies zuzugestehen, daß die von Israel in seiner Literatur anerkannten geistigen Führer oder religiösen Herolde die richtigen waren. Die Minderwertigkeit der religiösen Richtung, welcher einzelne Teile Israels im Gegensatze zu den anerkannten Propheten zustrebten, wird ja auch dadurch erwiesen, daß sie oftmals zugleich einem orgiastischen Kultus, ja der Tempelprostitution zuneigten. Deshalb wurden diese Teile Israels von den anerkannten Sprechern JHWH's mit Recht nicht nur wegen Untreue gegen die einst von Israel als rettende Macht anerkannte Gottheit, sondern auch wegen Verleugnung der höheren sittlichen Zielpunkte des Menschen getadelt.

Wenn man aber neuerdings für die zur sogenannten Volksreligion Altisraels abfallenden Teile dieses Volkes Partei nimmt, so ist das ferner auch unter dem Gesichtspunkt des allgemeinmenschlichen Kulturfortschritts nicht richtig. Denn es ist zwar erklärlich, daß in der Zeit der politischen Hegemonie der östlichen Weltmächte über Palästina die Könige Ahas und Manasse sich dem assyrisch-babylonischen Kult der Gestirne hingaben (GAT Rel. 416. 418), aber es war trotzdem nicht richtig. Freilich sagt man zugunsten Manasses, daß er es „nur für unbedenklich und heilsam hielt, neben dem Nationalgott auch andere Götter zu verehren, die sich als mächtig und, sei es als hilfreich, sei es als gefährlich erwiesen" (Ed. Meyer a. a. O., S. 50). Aber dies heißt erstens, die Pflicht der Treue verkennen, die ein Volk gegen seinen alten Rettergott und gegen das darauf gerichtete Prinzip der Alleinverehrung dieses Gottes besitzt, und zweitens heißt es auch, den geistesgeschichtlichen Fortschritt der Menschheit vergessen, der im Siege des Monotheismus über Vielgötterei liegt[1]).

Das religiöse Verhalten von Fürsten, wie Manasse, ist also von den Herolden der mosaisch-prophetischen Religion mit Recht beklagt und als Untreue getadelt worden, und wenn Geschichtsschreiber Israels dieses Verhalten als Greuel und Sünde bezeichneten, so soll man solche Ausdrücke

[1]) In dem Artikel „Manasse" in der Prot. Realenzyklopädie, 3. Aufl., Bd. XII, S. 15 schreibt Kittel: „Das Altertum mißt die Macht und Geltung der Götter vielfach an dem Maßstab der politischen Erfolge der Nation. Hatte JHWH sich auf die Dauer doch nicht mächtiger erwiesen als die Götter Assurs — war es da nicht von selbst das Richtige, ihm den Laufpaß zu geben [!] und sich den Göttern des Weltreichs anzuschließen?" — Aber ein solches Verfahren könnte wohl bei Nichtisraeliten erklärlich und entschuldbar sein, da sie eine Naturreligion hatten und wohl oftmals nach dem Schicksal der Nation die Macht ihrer Götter bemaßen. Aber bei Israeliten diese Urteilsweise als natürlich hinzustellen, das ist ein starkes Stück von Verkennung gegenüber dem Ursprung ihrer prophetischen Religion und dem erkannten Wesen ihres ewigen und getreuen Gottes. Man blicke doch nur auf Männer wie Samuel (1. Sam. 7,1ff.)! Sie hielten auch in Zeiten nationaler Not den Gott der Väter und Propheten fest.

teils als Momente ihres Stils und teils als Symptome ihres religiös-sittlichen Ernstes ansehen, aber nicht als Mittel verwerten[1]), um ihre Urteilsweise überhaupt und ihren religionsgeschichtlichen Standpunkt zu diskreditieren. Oder hat nicht auch Zarathustra einen Fortschritt gegenüber der mit Magie verbundenen Naturreligion des alten Iran vertreten? Gewiß urteilt man mit Recht über den Zarathustraismus, daß in ihm „eine gereiftere Auffassung von Welt und Leben die Gedanken der altiranischen Mythologie geklärt, zu allumfassendem Zusammenhang erweitert, vor allem sie ethisch verinnerlicht und vertieft hat[2]). Folglich wird man auch Zarathustra recht geben, wenn er in den alten Gatha-Liedern z. B. sagt: „Nicht richte zum zweitenmal der Irrlehrer die Welt zugrunde, der Böse, der schlechten Glauben mit seiner Zunge bekannt hat“ (a. a. O., S. 80). Wird man ferner nicht vielleicht noch sicherer anerkennen, daß Sokrates gegenüber der griechischen Volksreligion, die z. B. auch den Dionysos-Kult übte, den geistig-sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts vertreten hat? Nun, so möge auch den Führern Israels, die von ihrer Nation schließlich als Elite anerkannt worden sind, zugestanden werden, daß sie ihr Volk mit Recht von den Momenten der Naturreligion (Wahrsagerei, Zauberei, Vielgötterei usw.) zu einem höheren Gottesglauben emporzuleiten strebten!

Wie also im Gegensatz zum religionsgeschichtlichen Gesamtbewußtsein Israels bei Kittel in seinem Obergutachten eine falsche Ausdehnung der sogenannten Volksreligion auf Kosten der legitimen Religion Israels vorliegt, so will sich bei Ed. Meyer und anderen eine Umdrehung des zwischen der legitimen Religion und der sogenannten Volksreligion bestehenden Rechtsverhältnisses oder einfach eine Setzung der Volksreligion an die Stelle der prophetischen Religion geltend machen, und die jetzt so häufige Nichtunterscheidung von

---

[1]) Wie es bei Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, S. 76 geschieht.

[2]) Herm. Oldenberg in „Die Kultur der Gegenwart“ I, III, 1 (1906), 81.

legitimer und sogenannter Volksreligion in Israel muß einfach die Hauptkrankheit der meisten gegenwärtigen Darstellungen der Geschichte Israels genannt werden.

3. Mit diesem äußersten Vorstoß, den die sogenannte Volksreligion Israels im Jahre 1912 machte, um einen unberechtigten Herrschaftsanspruch durchzusetzen, schien sie ihre Rolle völlig ausgespielt zu haben.

Da wies ihr Kittel im Jahre 1913 in seinem Obergutachten eine neue Aufgabe zu. Er meinte, daß ihre Darstellung „ein Urteil über die Sätze gewinnen lasse“, mit denen Fritsch in seinem Buch „Mein Beweismaterial gegen JHWH“ den israelitischen Gottesglauben angegriffen und geschmäht hat, und daß er mit dieser Darstellung der früh-israelitischen Volksreligion in Fritschs Äußerungen „einen richtigen Kern“ (S. 52) oder „gewisse Wahrheitselemente“ (S. 62, letzte Zeile) erweisen könne.

Daß das in jenem Obergutachten gezeichnete Bild von der sogenannten Volksreligion Israels aber keineswegs geeignet ist, die Angriffe Fritschs zu entschuldigen, wird durch die oben vorgelegte Kritik von Kittels Darstellung erwiesen worden sein. Auch war der Rekurs auf die sogenannte Volksreligion Israels für die Begutachtung der Äußerungen Fritschs nicht geboten, da dieser gar nicht mit dem Begriff „israelitische Volksreligion“ operiert. Die Einschaltung eines Kapitels über die „frühisraelitische Volksreligion“ drängte sich dem Begutachter nur deshalb auf, weil er die Verwandtschaft von Fritschs Angriffen auf die JHWH-Religion Israels mit einer gewissen Richtung ihrer modernen Auffassung fühlte.

Nachdem die des Quellenzeugnisses gänzlich entbehrende sogenannte Volksreligion Israels aber nun auch noch den Anspruch erhoben hat, das Vorgehen eines Fritsch zu erklären, hat sie ihre Mission gewiß erfüllt.

Dagegen das vom hundertmaligen Zeugnis der Geschichtsbücher Israels gelieferte Begriffspaar „die legitime Religion“ und „Untreue gegen sie oder falsche Religion“ Israels wird stets seine Geltung behalten, solange noch das Quellenzeugnis über eine historische Erscheinung gelten darf.

Das deutsche Beispiel.

Von Sanitätsrat Dr. Leopold Feilchenfeld, Berlin.

Ich weiß nicht, wie der entsetzliche Krieg auf die Psyche der siegreichen Völker gewirkt hat. Die weite Verbreitung der hetzerischen Blätter in England und Frankreich spricht für den günstigen Boden, den die Drachensaat des Hasses und der Verrohung dort gefunden hat. Und die Gleichgiltigkeit, mit der die Völker der ganzen Erde der Vergewaltigung Deutschlands durch einen unmenschlichen, grausamen Frieden zusehen, ist ein Beweis für den niedrigen Standpunkt, den die Menschheit mit Rücksicht auf das Gemeingefühl und die Barmherzigkeit erreicht hat. Aber einen richtigen Maßstab für diesen Tiefstand können wir doch nur gewinnen, wenn wir die Psyche des so schwer geprüften, geschlagenen und in namenloses Unglück geratenen deutschen Volkes betrachten. Hier können wir feststellen, was von der Festigkeit des Charakters, der Gradheit der Gesinnung, der Reinheit der Sitten im Niedergang der nationalen Größe erhalten blieb, und was mit der wirtschaftlichen Vernichtung zugrunde gegangen ist. Die Frage ist berechtigt und muß gestellt werden: wo sind die sittlichen Fesseln geblieben, an denen das Wohlverhalten des deutschen Volkes verankert lag? Was blieb vom Germanentum übrig? Wohin sind die Ideale des deutschen Volkes geraten, die der Leitstern für sein Handeln waren? Was hat die christliche Religion geleistet? Welchen Halt, welche Hilfe hat dem Volke der Dichter und Denker seine geistige Vergangenheit gebracht? Alles ist in die Brüche gegangen. Nichts von Liebe, nichts von aufrechtem, ehrlichem Streben, nichts von vernünftigem Wollen in dem Chaos der Zertrümmerung. Wir erleben es täglich schaudernd, was aus einem arbeitsamen, rechtlichen Volke geworden ist. Wir sehen die Abwege, auf die das verbrecherische Treiben der früheren Machthaber unser unglückliches Volk gedrängt hat. Wir stehen vor der Tatsache, daß fünf Jahre des Elends und der Verzweiflung genügten, um eine solche Verwirrung der Geister

und Gemüter zu bewirken. Wir haben hier ein lebendiges, für uns alle überaus beschämendes, trauriges Beispiel dafür, was Unglück, was Verfolgung, was Verkennung aus einem ganzen Volke zu machen imstande sind. Und wir lernen an diesem Beispiel die Größe des jüdischen Volkes schätzen, das nun durch zweitausend Jahre gegenüber so viel Unglück und Bedrückung, so viel Haß und Verfolgung Stand gehalten hat, und dessen Einbuße an manchen Tugenden wir nach diesem Schiffbruch aller so gerühmten vortrefflichen Eigenschaften eines vorher mächtigen Volkes mit ganz anderem Verständnis und ganz anderer Nachsicht beurteilen müssen. Aber zugleich gibt uns das Schicksal des jüdischen Volkes die Hoffnung, daß auch das deutsche Volk sich aus seiner Schmach wieder erheben wird, daß seine hohen sittlichen und geistigen Grundeigenschaften wieder von neuem erwachen und es aus der Erniedrigung und Verrohung zu einem neuen reinen Leben erretten werden.

Eine solche Betrachtung hat also einen durchaus praktischen Zweck, weil wir den Weg suchen müssen, auf dem unser Heil zu erwarten ist. Einfach und ganz im alten, zum Glück veralteten, Sinne ist der Gedanke, daß die Gewalt uns wieder aus dem Elend herausreißen muß. Aber diese Aussicht will uns eben die Macht unsrer Feinde vollkommen nehmen und hat darum ihre Friedensbedingungen so vernichtend gestaltet, daß wir Jahrzehnte lang nicht an unsere Erhebung durch die Gewalt denken können. Da müssen wir an dem Beispiel des jüdischen Volkes lernen, wie wir uns aufrecht halten, wie wir in der Erniedrigung unsern Stolz, in der Demütigung unsre nationale Eigenart bewahren. Zwei Eigenschaften hat die Bedrückung der Juden in ihnen erweckt und dauernd erhalten, die Liebe zu ihrer Religion, die Verinnerlichung durch die Religion, und die Liebe zum Besitz, die Fähigkeit, unter den schwierigsten Bedingungen das Leben zu fristen. Das sind die beiden Eigenschaften, die wir auch als Deutsche zunächst brauchen. Wir müssen uns durch Pflege hohen geistigen und sittlichen Strebens gegen die Verachtung der Welt und gegen

unsre eigene Verzweiflung wappnen, und wir müssen zugleich um unsre Existenz kämpfen, damit wir nicht elend zugrunde gehen, damit wir in einer Welt der Anfeindung, in einer beispiellosen Beschränkung unsrer Erwerbsmöglichkeiten wieder zu Besitz und Ansehen gelangen.

Was wir an sittlichen Qualitäten in diesen Schreckensjahren verloren haben, ist uns allen gegenwärtig. Keine Umgehung der Gesetze wurde als unwürdig erachtet, kein Verbrechen gescheut, Bestechungen waren in den besetzten Gebieten an der Tagesordnung, Heeresgut wurde veruntreut, Offiziere schickten Lebensmittel vom Felde durch ihre Untergebenen in die Heimat, um damit Geschäfte zu machen, Staatsgelder wurden vergeudet und unterschlagen, Zeugnisse widerrechtlich ausgestellt, Diebstahl und Mord wurde in gleicher Weise von Bürgern, wie von Soldaten grausam verübt. Hochverrat in schlimmster Selbstsucht und ohne jedes Bewußtsein von Zusammengehörigkeit. Wucher in krassester Form bei der städtischen wie bei der Landbevölkerung. Jeder denkt nur an seinen eigenen Vorteil, nur an seine Bereicherung und die Ausnutzung der allgemeinen Nöte. Dabei ein Sinnentaumel ohne Gleichen. Eine wahre Wut, sich durch Vergnügungen geistlosester Art zu betäuben. Spiel und Tanz, Trinkgelage in einer Zeit der schwersten Heimsuchung unsres Volkes, gedankenlose Fröhlichkeit, wo tiefste Trauer am Platze wäre. Keine Liebe der Volksgenossen zueinander. Das gegenseitige Mißtrauen der Klassen ist nicht beseitigt, sondern die Kluft noch tiefer geworden. Die Parteien gespalten, während Einmütigkeit dringendste Pflicht wäre, und das gemeinsame Schicksal alle Teile des ganzen deutschen Volkes in Treue und Freundschaft zusammenführen sollte.

Sind solche Eigenschaften, solche Zustände bei den Juden in den Zeiten ihrer schlimmsten Verfolgung beobachtet worden? Ist der neu entflammte Haß gegen die Juden begründet, namentlich begründet durch die alten falschen Verdächtigungen, als ob die Juden an den allgemein verbreiteten Verbrechen einen besonderen Anteil oder gar an ihrem Entstehen eine Schuld

hätten? Sie haben von Anfang des Krieges an mit Begeisterung als Kämpfer ihre Pflicht getan. Und wenn sie, die von jeher zu einem großen Prozentsatz im geschäftlichen Leben standen, in der Zeit der großen Gewinne, die dem Handel und der Industrie zufielen, davon Nutzen gezogen haben, so kann man ihnen daraus keinen Vorwurf in ihrer Eigenschaft als Juden machen. Wenn man ihnen aber vorhält, daß sie in den revolutionären Parteien so zahlreich vertreten sind und vielfach an der Spitze der extremsten Richtungen stehen, so vergißt man, daß man sie zu dieser Gesinnung durch die vorausgegangene Anfeindung gezwungen hat. Überhaupt haben die Juden von Alters her ein ungemein starkes soziales Empfinden. Ist doch die ganze Gesetzgebung der Israeliten von dem Gedanken der ausgleichenden Gerechtigkeit erfüllt und in so vielen Vorschriften das Mitleid mit den Armen und Bedrückten zur Erscheinung gebracht. In jedem Juden, auch dem ärmsten, ist das Gefühl der Gleichberechtigung aller Menschen lebendig, schlummert eine innere Auflehnung gegenüber dem von der ganzen Welt anerkannten Unterschiede zwischen arm und reich, niedrig und angesehen. Im Ghetto gab es keine so krassen Unterschiede zwischen hoch und gering. Dort wurde jeder nach seiner Wohltätigkeit und nach seinem Wissen geachtet, also nach seinem inneren Wert gewürdigt, und der Gebildete stand immer dem Reichen hinsichtlich der Ehren, die die Gemeinde zu vergeben hatte, gleich. Die Juden haben bei ihren unendlich oft erlittenen Verfolgungen, wenn man sie vertrieb und beraubte, nicht den Mut verloren. Sie haben ihrem Besitz nicht nachgetrauert, sondern waren froh, wenn sie das nackte Leben retten konnten. Weil sie sich innerlich zu erheben verstanden, vermochten sie auf den Trümmern neu ihr Dasein aufzubauen.

Nicht hassen sollte das deutsche Volk die Juden, es sollte von ihnen lernen, wie Menschen aus Not und Gefahr sich erretten können. Eine große innere Mission müßte einsetzen, um die Deutschen ihrer Religion zuzuführen, um alle die entsetzlichen Untugenden zu verdrängen, die unser Volk

allein erniedrigten und der Vernichtung preisgaben. Die Religion muß aber von dem wahrhaftigen Geiste der Liebe erfüllt sein. Sie darf nicht nur das Wort der Liebe auf ihr Schild schreiben, wie den schönen Wahlspruch eines alten Edelmannes. Die Liebe muß die Grundlage aller Handlungen werden, sie muß die Grundgesinnung jedes religiösen Menschen bilden. Da muß dann die tägliche Gewohnheit allen Menschen zur zweiten Natur werden. Ein sehr falsches Sprichwort behauptet, daß Not beten lehrt. Das ist nur für denjenigen richtig, der das Beten gewöhnt ist. Dieser wird in der Stunde der Gefahr und Bedrängnis den rechten Gebrauch von dem gewohnten Gebete machen. So müßte das deutsche Volk zur wahren Liebe erzogen werden, um die Volksgenossen, darunter auch seine jüdischen Brüder, in Freundschaft zu umfassen. So würde es auch die Freundschaft aller übrigen Völker wieder erlangen.

Und die Deutschen müßten wieder erwerben lernen. Mit Scharfsinn und Tüchtigkeit, aber auch in unermüdlich fleißiger Arbeit müssen sie neue Erwerbsmöglichkeiten schaffen. Von den Juden können sie darin lernen und haben sie wohl auch schon gelernt, unter schwierigen Verhältnissen sich zu erhalten, um wieder in die Höhe zu kommen. Und dabei sollen auch die geistigen Güter, die das deutsche Volk immer hoch geschätzt hat, zu ihrem Rechte gelangen. Was unsere Feinde uns zum Hohne angedroht haben, müssen wir zu Ehren bringen. Wir wollen wieder das Volk der Denker und Dichter werden, das der Welt die Früchte seiner Geistesarbeit zur Beglückung aller Menschen schenken wird.

Was Juden und Deutsche miteinander gemein haben, was jene bisher erhalten hat und das Fortbestehen dieser gewährleistet, das ist der Glauben an eine große Mission. Die Juden haben sich diesen Glauben während ihrer Irrfahrten durch die Jahrhunderte bewahrt, das Vertrauen, daß in der Zukunft das Heil der Welt liegt, und daß sie berufen sind, die Religion der Gerechtigkeit und der wahren Menschenliebe in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Und so sollen auch die Deutschen an ihre Mission glauben, an die Befreiung der

Menschheit aus der materialistischen Auffassung, an die Erhebung zu einer hohen geistigen Warte, an die Verinnerlichung des Menschen. Eine solche Auffassung von der Aufgabe des Germanentums wird mehr Bestand und Erfolg haben als die alldeutsche Betonung deutschvölkischer Eigenart und Nationalität, und sie wird dem Deutschtum zu wirklicher Größe verhelfen.



Oskar Baum: Die böse Unschuld.

Ein jüdischer Kleinstadtroman.

(Verlag Rütten & Loening, Frankfurt a. M. 1918.)

Von Dr. Armin Blau, Hamburg.

Ein liebreizendes Buch, mit zarter, pastellartiger Farbenführung und vielen liebenswerten Menschen, mehr Idyll als Roman, mehr Stimmungsbild als festgefügte Handlung. Die Erfindung des Stoffes ist gering an Tiefe wie an Ausdehnung: Das Buch erzählt von einem jungen Prager Studenten, angehendem Doktor, der zu den Ferien zu seinen Eltern in die Kleinstadt kommt, dort die Bekanntschaft einer jungen Prager Dame, die dort auf Sommeraufenthalt sich befindet, erneuert und sich natürlich in sie verliebt, bald aber unter der jüdisch-deutsch-böhmischen Kleinstädterei der lieben Mitbürger arg zu leiden hat. Da lebt im Städtchen nämlich ein braves, liebes Mädchen (die böse Unschuld!), Tochter armer Leute aus „besserem“ Stande, mit der Julius Budweiser — so heißt der Held — früher gut befreundet gewesen ist, und von der sich die Leute erzählen, sie sei von Budweiser in anderen Umständen. Alle Welt glaubt es, ein schlimmer Stadtklatsch entwickelt sich, es kommt beinahe zu dramatischen Verwicklungen, und dabei ist das Tragikomische an der Geschichte, daß der Beschuldigte weiß, daß er völlig unschuldig zum

Vater gestempelt wird. Was aber dem Ganzen einen fast lustspielmäßigen Charakter verleiht, ist die Entdeckung zum Schluß, daß nach der Untersuchung eines Prager Professors (zu dem der junge Budweiser sie führt,) das Mädchen gar nicht in Umständen ist, daß weder er noch andre jemals ihre Unschuld angefochten haben, und daß das Mädchen in einem hysterischen Anfall, in gutem Glauben an ihre Sünde, dieses Märchen von ihrer Verführung hat aufkommen und durch ihre Eltern weiterverbreiten lassen. Man sieht also, es sind die Umrisse zu einem ganz artigen Lustspiel, Konfliktkeime, Sensatiönchen, Sturmwölkchen, doch nur Stürme im Wasserglase, nirgends ein wahrer Anprall zweier oder mehr gegensätzlicher Charaktere. Im Gegenteil, die Charaktere sind meist passiv, kontemplativ, von liebenswerter Weichheit, wienerisch-lebefreudig. Der Explosivstoff ist nur mit zarter Frauenhand berührt, gestreichelt („effleurer" nennt das der Franzose).

Was uns an diesem so liebenswürdigen Sommerbuch hier eigentlich als Juden interessiert, das ist der Untertitel: Ein jüdischer Kleinstadtroman. Ist dieses Werk jüdisch, weil sein Verfasser Jude ist? Weil die Personen jüdische Namen tragen? Undenkbar. Also nur, weil die Tendenz jüdisch ist, weil die Menschen typische Figuren aus dem Judentum, lebendiges Fleisch von unserem Fleisch sind, unser Atem in ihnen glüht? Wenn das der Fall wäre, müßte man es in bestem Sinne jüdisch nennen. Weil aber an einer Stelle des Buches der Jaum-Kippur eine bescheidene Rolle spielt und dessen Feier mit Orgelklang und Damensang ziemlich umständlich, wenn auch geschickt und teilweise voll echter Stimmung beschrieben wird, das rechtfertigt jedoch den Untertitel „jüdisch" noch nicht! Dasselbe Stimmungsbild eines Versöhnungsfestes könnte ebensogut etwa in einem Dickens'schen Roman oder in einer beliebigen Tageszeitung stehen, ohne daß wir diese Werke im geringsten als jüdisch ansprechen oder empfinden würden. Wann ist ein Kunstwerk jüdisch? Wenn Tendenz, Charaktere und ihre Handlungsweise, Milieu, Stimmung, kurz die zahllosen unnennbaren Nuancierungen jüdisch sind, die

Personen unsere Herzenssprache reden und von jüdischem Blute durchpulst sind. Genau so sind die Romane der Handel-Mazzetti echt katholisch oder protestantisch, unbeschadet ihres dichterischen Wertes und trotz ihres Bekenntnisses zu einem bestimmten Glauben. Dies hat mit dem übelberüchtigten Tendenzroman nichts zu tun, denn über dem einseitigen Glaubensstandpunkt kann und muß dem wahren Dichter das objektiv-künstlerische Streben stehen, und seine Gestalten müssen ebenso allgemein menschliches wie jüdisches oder katholisches Interesse in uns erwecken. Wir fragen also: Was ist an unserem vorliegenden Werke jüdisch? Zunächst steht fest: Diese zwei oder drei Menschen, um die sich die Achse des Romans dreht, haben äußerlich wenig Jüdisches an sich, auch ihre Gefühlswelt und Lebensauffassung ist nicht spezifisch jüdisch. Aber dennoch findet der genaue Beobachter bei den Hauptpersonen, Julius Budweiser und Ella Rest und selbst bei der angeblich verführten Mali Beinstein, dem tragikomischen Opfer des Selbstbetrugs, einen tiefen jüdischen Einschlag, und trotz äußerer, allgemein menschlicher Gewandung, bietet das Buch einen Spiegel der jüdischen Volksseele und Denkungsart. Gewiß, keine Ghettogeschichte ist hier geboten; von Frömmigkeit, Gottesinnigkeit, von jüdischen Kultushandlungen und Festen, jüdischen Spracheigenheiten und dergleichen ist wenig vorhanden. Und dennoch ist das soziale Milieu, die ganze soziale Schichtung und Charakteristik der Personen im Grunde jüdisch zu nennen. Ihre Handlungsweise hat jüdisches Gepräge und jüdische Geistesart. Wir meinen, wie sich dieser Julius in seine Ella verliebt, das bei aller Entflammtheit rein Verstandesmäßige ihres Sichfindens, diese Begeisterung, in Eis gekühlt, dies, will uns bedünken, ist ein Kriterium der meisten jüdischen Ehen, und dies nicht zu ihrem Schaden. Erst müssen ihre Geistesrichtung, ihr Intellekt, ihre großen und kleinen Liebhabereien hübsch übereinstimmen, des einen Geist und Witz muß sich an dem des andern letzen, ehe das seelische Band zwischen den Liebenden hergestellt ist. Die Realistik in der Liebe, das Tachlis-Moment, ist das Bedeutsame gemeiniglich

jüdischer Liebesromantik. Das Himmelhoch-Jauchzende, bis zur Vergessenheit Trunkene, Tristanmäßige ist von Haus aus wenig jüdisch. Erst nimmt Isaak Rebekka zur Frau, dann erst liebt er sie, wie es in dem bekannten Schriftvers heißt. So ist es eigentlich auch in diesem Roman. Die beiden Liebenden haben sich soeben versprochen, sind selig in ihrem Bekenntnis, aber doch ist es kein Sinnestaumel, sondern tags darauf besprechen sie mit dem sofort in Kenntnis gesetzten Vater der Braut alles Praktische über Beruf und Zukunft. Und noch eins: Die seelische Substanz dieses Helden ist jüdischer Herkunft, die Art, wie Julius sich dem Konflikt zwischen Pflicht und Konvenienz entzieht oder vielmehr nicht entzieht, wie er aus Mitleid all das Gerede der lieben Mitmenschen auf sich nimmt, nur um dem in schändenden Verdacht geratenem Mädchen nicht noch mehr weh zu tun, aus dem Gefühl heraus: Wie leicht hätte das, was die Leute reden, wahr sein können, wie nahe stand ich daran, das Mädchen, mit dem ich vertraut umging, wirklich zu Falle zu bringen, wie er aus diesem Gefühle der Gedankenschuld heraus zu allen Verleumdungen lange schweigt — das ist u. E. der Standpunkt des Juden, der sich immer in die Lage des andern versetzt, der namentlich in Beurteilung ehelicher Beziehungen so mimosenhaft feinfühlig ist, das ist instinktiv jüdisch empfunden. Um nun auf die Nebenpersonen zu sprechen zu kommen, diese sind sämtlich vorzüglich getroffene böhmisch-jüdische Kleinstadttypen. Hier ist jene eigenartige Mischkultur jüdisch-slawisch-deutscher Provenienz (es spielt in einem Städtchen nahe bei Prag) ebenso neu wie packend und wahr geschildert. Hier ist eine Welt mit einem gesonderten Dasein dichterisch feinfühlend geschildert, mit ihrem spezifisch-jüdischen Kleinstadtklatsch, mit ihren kleinen Freuden und Hoffnungen; da ist der jüdische Kaffeehausbesucher, der Stammgast mit all seinen Gewohnheiten und Menschlichkeiten, darunter echte Genrebilder. Da ist die jüdische „Gänslerin“ voll saftiger Frische, ebenfalls genrehaft, ohne Übertriebenheit; das ganze Milieu mit allen Nebenpersonen (bis auf das oben skizzierte Liebespaar) bewegt sich, lacht, leidet und denkt in ihnen eigenartigen jüdischen Daseins- und Ausdrucksformen. Wie lebens-

wahr und ähnlich und jüdisch-interessiert diese Gestalten alle wirken, können wir am besten wahrnehmen, wenn wir ihnen die unwahren, gleichgültigen, angeblich jüdischen Gesellschaftsschilderungen einer Auguste Hauschner (in „Die Familie Lowositz“ u. a.) entgegenhalten. An kulturgeschichtlichem Wert kann dieses Werk Oskars Baums den Werken Komperts und K. E. Franzos mit gewissen Einschränkungen an die Seite gesetzt werden.



Zu dem Artikel des Herrn Dr. Frankl.

Die Mitteilungen, welche in jüngster Nummer des „Jeschurun“ Dr. Frankl, Halberstadt, aus dem neuesten Bande der Doroth Harischonim macht, erinnern mich an Auffassungen, welche ich selbst in meinem „Ueber den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna“ ausgesprochen habe.

Die Tätigkeit R. Jochanan ben Sakkais ist dort von mir unter Grundlegung der Frage beleuchtet, ob er an irgendeiner Stelle uns wirklich im Lichte eines erleichternden Umgestalters des Judentums erscheint, welcher den vorhandenen Gesetzesstoff in Leben und Lehre zu verdünnen sich bemüht und sich so als Erneuerer des Judentums hingestellt habe.

Ich gehe zu den im angegebenen Artikel von Dr. Frankl mit Recht nur vorübergehend erwähnten Verordnungen R. Jochanan ben Sakkais über. Es ist richtig, daß zu solchen Tekanot der große Gerichtshof nicht nötig war. Ich muß aber hinzufügen, daß gerade hier sich die Absicht R. Jochanan ben Sakkais kundgibt, das bisher im Judentum üblich Gewesene zu erhalten und zu kräftigen. So ist die Bestimmung, daß der Lulab nun allerorten statt nur am ersten Tage alle sieben Tage hindurch geschwungen werden soll, ganz das Gegenteil einer erleichternden Abschaffung des Lulab; ebenso, daß nun den ganzen Schwingungstag hindurch das neue Getreide verboten werden soll, das ist eine Erschwerung; daß nur noch für Nissan und Tischri zur Monatsverkündigung die Wege am Sabbat gemacht werden dürfen, schränkt jedenfalls die Sabbatentweihung ein; selbst das Schofarblasen in Jamnia am Sabbat ist das Gegenteil einer Abschaffung. So geht es auch mit der Fortsetzung des Synedrion in Jamnia. Es ist die Erhaltung der Behörde, welche bisher nicht nur den staatlichen, sondern auch den religiösen Bestand des Judentums gesichert hatte.

Ich will aber noch auf zwei Verordnungen eingehen, die man uns da entgegenhalten könnte: Die Beseitigung der Sotahhandlung und des Eglahsühnopfers. Sind das nicht Abschaffungen und greifen sie nicht in die Rechte des obersten Gerichtshofs ein? Vergessen wir aber nicht, daß nach der Tossefta R. Jochanan ben Sakkai von deren Abschaffung nur berichtet. Dann aber waren beide Handlungen nur berechtigt, wenn die dabei zutage tretenden Laster selten sich geltend machten und wenn durchaus keine Zeugen („nicht einmal am Ende der Welt“) für die Unzucht oder den Mord vorhanden waren. Wenn in den Wirren der letzten Jahre Jerusalems sich diese Greuel oft und öffentlich gezeigt haben sollen, so hatten diese Handlungen jede halakhische Berechtigung verloren. Da nun schon die Vorbedingungen bereits in der alten Mischna zeigen, wie selten die Hand-

lungen wirklich zur Anwendung kommen konnten, so hat hier R. Jochanan ben Sakkai wohl nur einen schon bestehenden Gebrauch anerkannt, wie etwa später Rabbenu Gerschom mit seinen Tekanot.

Und macht er sonst etwa den Eindruck eines mit dem halakhischen Gute übermensch-artig verfahrenden Tannaiten? Er entlarvt einen sadduzäischen Hohenpriester (oder einen, der sich dafür ausgibt), der die Parah verbrennen will; es ist ihm wichtig, festzustellen, in was für Gewändern der Priester die Parahhandlung vornehmen müsse. In Schekalim trägt ihm Ben Bikhri die Satzung vor, daß Priester den Schekel zahlen dürfen; nach R. Jochanan ben Sakkai ist dies ein Muß, dem sich die Priester nur zu Unrecht entziehen; in Sabbath sind an zwei Stellen Dinge gestattet, deren Notwendigkeit in Zweifel gezogen werden könnte (XVI_7, XXII_3); trotzdem es sich hier um ekelhafte oder gefährliche Dinge handelt, sagt Jochanan ben Sakkai: Ich befürchte, daß hier ein Sündopfer nötig wird. Und Kelim II_2 steht er auch nicht erleichternd da. Das. XVII_{16} handelt es sich um Gegenstände, welche unrein sind und demnach einer Entscheidung bedürfen; aber sie dienen in all den Fällen, die hier angegeben sind, der Hinterziehung. Da ruft er: „Wehe, wenn ich schweige, wehe, wenn ich rede!“ Hier zeigt sich sein Schmerz darüber, daß er den zweifelhaften Fall nicht mit freiem Herzen vornehmen kann. Und daß er nicht den geringsten Bissen außerhalb der Laubhütte zu sich nehmen will, ist von der Gemara als Erschwerung erklärt, die er sich weit über das Gesetz hinaus aufgelegt hat.

Vielleicht haben seine Agadot ihm den Ruf des Gegensatzes zur Ueberlieferung zugezogen? Daß er von der Wertschätzung der Arbeit spricht? Daß das Ohr, das dem Gebote der Ehrlichkeit und der Freiheitsliebe nicht gelauscht und gehorcht hat, durchbohrt wird? Daß der Altar, der Friedebringer und Verlängerer des Lebens, vom Eisen verschont werden muß, wievielmehr die Menschheit von dem Schwerte? Daß auch Fürsten nicht jenseits von gut und böse stehen dürfen? Diese und ähnliche Grundsätze hat man gewöhnlich den Erhaltern des Alten abgesprochen, als wenn durch solche Erklärungen, durch sinnbildliche Deutungen, der tatsächlichen Gesetzesausführung ein Hindernis sich entgegenstelle. Und dabei ist von Philo bis zu den Maggidim des 18. Jahrhunderts das stets im Judentum geschehen, und alle Midraschim legen Zeugnis dafür ab.

Man muß also zugeben, wer das Judentum in verdünnendem Sinne hätte umwandeln wollen, hätte ganz umgekehrt handeln müssen, wie wir es hier bei Jochanan ben Sakkai sehen, und es bedarf sehr starker Umdeutungen der Beweisstellen, um aus ihm einen Bannerträger neuernder Bestrebungen zu machen. Was ich hier ausspreche, ist nur eine Bestätigung des im Namen der Doroth von Herrn Dr. Frankl in anregender Weise Angeführten, wobei er ja nur eine berechtigte Auswahl vorgenommen hat.

Ich will mich nicht weiter ausdehnen, nur hier noch auf die Behandlung hinweisen, welche ich den Bet Hillel und Beth Schammai und den R. Elieser und R. Josua gewidmet habe, gleichfalls mit dem Bestreben, die landläufigen Schlagwörter über ihre Richtungen zu beseitigen.

Es muß immer von neuem darauf hingewiesen werden, daß gerade im Namen der Geschichte und ihrer Wissenschaft eine genauere Prüfung halakhischer Einzelheiten von Fall zu Fall nötig ist, statt der allgemeinen Urteile, die dann von Lehrbuch zu Lehrbuch wandern.

Rabbiner Dr. L. A. Rosenthal-Berlin.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

6. Jahrgang | Ellul-Thischri 5679 / September-Oktober 1919 | Heft 9/10

Das Sündenbewußtsein.

Der Kampf und Streit, in dem die Religionen der Menschheit sich auseinandersetzten, haben oft dazu geführt, das Wesen jeder einzelnen zu entstellen. Mehr als irgendeine hat es das Christentum dem Judentum gegenüber verstanden, das letztere, dem es doch alle seine schöpferischen Ideen verdankt, in den Schatten zu stellen. Indem es eine Forderung, zu der sich auch das Judentum bekennt, in den Mittelpunkt rückt und ihren Ursprung verschweigt und verdunkelt, beraubt es das Judentum seiner Werte und vermag dann freilich triumphierend auf den Abstand zwischen sich und dem Judentum hinzuweisen.

Das ist von verhältnismäßig geringer Bedeutung dort, wo das Judentum in ursprünglicher Kraft sich entfaltet und von der Beurteilung der Außenstehenden in seinem inneren Leben wenig berührt wird. Anders dort, wo durch die europäische Kultur, die eine christliche Kultur ist, auch das jüdische Bewußtsein ununterbrochen, wenn auch scheinbar unmerklich, beeinflußt wird. Zeuge, um nur eins herauszugreifen, Martin Buber und sein Kreis, die durchaus christlich orientiert sind und in dem Chassidismus die Rückkehr zum Urchristentum sehen[1]. Aber, wenn auch dem Grade nach verschieden, werden wir alle in unserem religiösen Denken und Empfinden, besonders wo es sich um feinere Nuancierungen handelt, abgelenkt.

Ja, gerade die Polemik gegen das Andersgeartete, die Ablehnung des vom Christentum in den Vordergrund Gerückten,

[1]) Vgl. auch den Aufsatz von Blau in diesem Heft.

führt dazu, daß wir manchen wertvollen Gutes verlustig gehen, wenigstens es nicht mit genügendem Nachdruck als unser Eigentum würdigen.

Eine dieser allgemein behaupteten Gegensätzlichkeiten ist: das Judentum ist Gesetzesreligion, das Christentum Erlösungsreligion. Das Judentum charakterisiert das Streben nach Gerechtigkeit, das Christentum die Hoffnung auf Gnade.

Das Christentum empfindet dies als den tiefsten Unterschied zwischen sich und dem Judentum. Es ist in diesem Zusammenhang hier nicht der Ort, weiter auszuführen, inwiefern der Anspruch des Christentums, Erlösungsreligion zu sein mit eigenartigen und für das unbefangene Denken und natürliche Empfinden unannehmbaren und unerträglichen Dogmen wie dem der Erbsünde und dem Erlösertod des christlichen Religionsstifters belastet ist. Wir wollen nur uns Rechenschaft darüber abgeben, wieweit diese Behauptung des Christentums und seine durch Jahrtausende sich erstreckende Beweisführung auch auf die Selbstbeurteilung des Judentums nicht ihre Wirkung verfehlt hat.

Wir haben vielleicht in Polemik gegen das Christentum den Erlösungsgedanken und den der Gnade zurücktreten lassen, wir haben — und das mit Recht — immer und immer wieder betont die ursprüngliche Reinheit der Menschenseele und die eigene Verantwortung für all ihr Tun und Lassen und haben jenem jeder Sünde gegenüber wirkenden Vergebungs- und Erlösungsakt die Anschauung gegenübergestellt, daß jedem Menschen vergolten wird nach seinem Tun.

Die Gefahr, die hier in sich birgt, daß von seiten des Menschen, der seinen Pflichten Gott und den Mitmenschen gegenüber glaubt nachgekommen zu sein, nun das Moment der Gnade Gottes in den Hintergrund rückt, daß er aus der Betonung der Gerechtigkeit nun sich verführen läßt zur Selbstgerechtigkeit, ist nicht von der Hand zu weisen. Sie ist dort besonders groß, wo man den Zusammenhang mit dem tiefsten Urgrund des Judentums verloren hat, wo man geneigt ist, den Komplex der Pflichten äußerlich zu nehmen, weil die Gebote Gottes nach

den Worten des Propheten zur angelernten Menschensatzung geworden sind.

In Wirklichkeit ist im Judentum — was wir uns selbst, die wir das Judentum erleben, nicht zu bestätigen brauchen — der Glaube an die Gnade Gottes, die die Gerechtigkeit oft genug ablöst und ergänzt, durchaus lebendig: „Dein, o Gott, ist die Gnade, wenn du auch einem jeden vergiltst nach seinem Werke“ (Ps. 62, 13), das ist das Motto, das im Judentum über allen Darstellungen vom Walten Gottes steht. Und es ist, wie so oft, nur die Übertreibung, die der Gnaden- und Erlösungsglaube im Christentum gefunden hat, daran Schuld, daß dieses den rechten Geist des Judentums nicht zu würdigen vermag. Weil es an der ursprünglichen Güte des Menschenherzens, an der Möglichkeit, die Gebote Gottes treulich zu erfüllen, verzweifelte, weil es den Sinn des Sündenfalls nicht richtig erfaßte als die gesetzte Möglichkeit der Sünde und ihn als eine Belastung des Menschengeschlechts mit der Verdammnis der Erbsünde und ihren untilgbaren Folgen proklamierte, daher mußte der Erlösungsglaube eingeführt werden, um als deus ex machina die Schwierigkeiten zu lösen. Wenn dieser nachträglich von den modernen Theologen bis auf Tröltsch herab von allem wunderbaren und wunderlichen befreit wird, bis er zu dem natürlichen und menschlich verständlichen sich gestaltet, daß der Mensch nicht auf sein Verdienst pochen darf, weil auch der Beste vor der Majestät Gottes schuldig wird und nur die Liebe und Gnade Gottes es ist, die ihn aus den Banden der Schuld erlöst, so daß er wieder in ungetrübter Reinheit eins werden kann mit seinem Gotte, so bedeutet das eben nichts anders als eine Rückkehr zu dem Gnaden- und Erlösungsglauben des Judentums, eine Rückkehr, die sich ja auf allen Gebieten der christlichen Dogmatik vollzogen hat, am prägnantesten wohl in dem Bekenntnis zu einem reineren Monotheismus in der Vermenschlichung des im orthodoxen Christentum noch als Gottheit verehrten christlichen Religionsstifters. Unsere christlichen liberalen Theologen sind — wenn auch nicht alle es Wort haben wollen — echte Arianer.

Es ist ja so selbstverständlich, daß der Erlösungsglaube, man möchte fast sagen im Zentrum der jüdischen Gedankenwelt steht — erst die Polemik gegen das Christentum hat ihn etwas an die Peripherie gerückt —, da doch die Sünde und ihre Sühne eine so überragende Rolle bei uns spielt. Und das Sündenbewußtsein fordert als Korrelat die Gnade und die Erlösung. Denn bei der unendlichen Erhabenheit, mit der wir unseren Gott umkleiden, bedeutet jeder Ungehorsam ein todeswürdiges Majestätsverbrechen, jedes Verzeihen und jede Vergebung einen Ausfluß der reinen Gnade.

Das Sündenbewußtsein, der Gedanke, daß man Schuld auf sich geladen habe und vor Gottes Richterstuhl nicht bestehen könne, wenn Er nicht Gnade walten lasse, nimmt aber in der Tat einen großen Raum in der jüdischen Gedanken- und Empfindungswelt ein.

Zunächst wird es des öfteren in dürren Worten ausgesprochen: Es gibt keinen gerechten Menschen auf der Erde, der das Gute täte und nicht sündigte". (Koh. 7, 20.) „Wie kann der Sterbliche vor Gott gerecht, wie kann rein dastehen der Erdensohn". (Hiob 25, 4.) Mehr aber noch zeigen uns die biblischen Gestalten selbst, daß der Mensch nicht frei von Sünde ist. Kein einziger von den Heroen der Bibel ist fleckenlos. Und dort, wo es nicht ausdrücklich in der Bibel ausgesprochen ist, hat der Talmud es nicht verabsäumt, uns auf eine schwere Schuld aufmerksam zu machen.

Das alles soll nicht nur der Illustration des Satzes dienen, daß jeder Mensch, auch der Höchststehende, der Sünde verfallen muß. Es soll zugleich uns nahelegen, welche Bedeutung der Sünde an sich im Haushalt der religiösen Betätigung und Entwicklung zukommt. Nicht nur in dem mehr äußerlichen Sinne, wie der Midrasch die an sich unbegreiflichen Sünden erklärt, daß das Geschlecht, das am Sinai Zeuge der Offenbarung war, der Sünde des goldenen Kalbes, daß der gottgeweihte heilige Sänger der Psalmen dem Ehebruch verfiel. Das mußte nach dem Midrasch in die Erscheinung treten, um den künftigen Geschlechtern zu zeigen, welche Macht die תשובה die Rückkehr

zu Gott besitzt, daß durch sie auch die schwersten Vergehen ausgelöscht werden[1]). Auch in dem Sinne, daß erst durch die Sünde die ganze Tiefe der menschlichen Seele aufgerührt wird, daß keiner Gott so nahe sein kann, wie der, der sich einmal von ihm entfernt hat und wieder zu ihm zurückgekehrt ist: „Den Stand, den die reuig Zurückkehrenden einnehmen, den können auch die vollendet Frommen nicht einnehmen."

Man kann bei den Prüfungen, denen unsere biblischen Gestalten ausgesetzt werden, beobachten, daß es sich zumeist nicht darum handelt, daß sie von der Sünde frei bleiben, sondern vielmehr, daß sie, nachdem sie sündig geworden, ihren Weg zu Gott zurück finden. Das große Drama, in dem sich Hiobs Seelenringen entfaltet, zeigt uns nicht den Helden freibleibend von Schuld. Den Höhepunkt bildet und die Lösung sein Bekenntnis, daß er in seinen Reden gegen Gott sich vergangen hat. Und die ganze Bath-seba-Erzählung gipfelt in dem Ausruf Davids חטאתי ich habe gesündigt.

Die Propheten werden freilich nicht müde, die Sünde und die Sünder zu geißeln. Aber es ist Gottes Mund, der hier redet. Der Psalmist verfolgt mit Fluch und Rachebitte den Sünder. Aber es ist der eingefleischte Sünder, der Sünder aus Prinzip, der Sünder, der von Gott nichts wissen will, dem sein „grenzenloser Haß" gilt. Diesem gegenüber wird dann auf die eigene Gerechtigkeit verwiesen. Und wenn der Prophet von dem Reste spricht, den Frommen, die errettet werden, so identifiziert sich doch der Sprecher nicht mit diesem Rest. So entfällt jeder Schein der Selbstgerechtigkeit.

Die Erwählung Israels ist freilich der feste Pol, um den sich alle Zukunftsgedanken der Propheten drehen, sie wird zum Halt für die ob ihrer Sündhaftigkeit Verzweifelnden. Aber ihre Hervorhebung ist stets begleitet von dem Gedanken, daß Israel an sich nicht mehr ist als die anderen Völker: „Ihr seid mir wie die Neger, Kinder Israels", sündig wie die anderen und der Errettung nur würdig, wenn ihr euren Wandel ändert.

---

[1]) Aboda sara 4b.

Ein Volk betrachtet seine ganze Geschichte unter dem Gesichtspunkt der Sünde. Während die Völker sonst nichts anderes kennen als ihre Vergangenheit zu verherrlichen, spricht es: wir und unsere Väter haben gesündigt. Und die Propheten, Psalmisten und Spruchdichter müssen ihre Tatkraft darauf verwenden, der Verzweiflung zu begegnen, unter der die von der Sündenlast der Vergangenheit Bedrückten schmachten und die ihnen das fröhliche Streben, ihr Geschick in die eigene Hand zu nehmen, zu rauben droht.

Ein Führer des Volkes, wie R. Jochanan ben Sakkai, nach einem Leben, das beispiellos ist in der Betätigung für die Gotteslehre und Gottesfurcht, der die Judenheit und das Judentum aus dem politischen Zusammenbruch gerettet, bricht auf seinem Sterbebett in Tränen aus und bangt vor dem Schicksalsspruch, der seiner vor Gottes Richterstuhl harrt. Es ist also nicht bloß der Gedanke an die einzelne Sünde, die den Juden das Gericht fürchten läßt, auch der Gesamtcharakter des Menschen schützt nicht vor der Verurteilung, wenigstens in der Vorstellung des wahrhaft Frommen.

Es wird wohl unterschieden zwischen dem Ruchlosen, dem Nichtsnutzigen und dem Frommen, der einmal einer Versuchung erlegen ist. In der Davidsgeschichte folgen dicht aufeinander die Vergehen Davids, Ammons und Absaloms. Und der Chronist der heiligen Geschichte hat uns nicht im Zweifel gelassen, welcher Abstand zwischen David und diesen seinen Söhnen ist. Aber die Psalmen zeugen davon, wie schwer David selbst an seiner Schuld sein Leben lang trägt, wie das Sündenbewußtsein in ihm nicht erlöschen will.

Aber eben dies Sündenbewußtsein hat ihn zu diesem heiligen Sänger gestempelt, dessen Bußpsalmen in der Literatur aller Religionen an Kraft und Innigkeit unerreichbar geblieben sind. Ursprünglichkeit und fortreißende Stärke der Religion wurzelt in der Empfindung, und Empfindung ist Bewegung. Und Bewegung ist Entwicklung. Und Entwicklung nur möglich durch die Erlebung des Gegensätzlichen. So wird letzten Endes das tiefste religiöse Empfinden nur erlebt durch

die Sünde, die ja nicht immer Verbrechen und schweres Vergehen zu sein braucht oder gar sein soll. Auf je höherer Stufe der Fromme steht, ein desto geringeres Maß des Abfalls von der Vollkommenheit genügt, um ihm seine Entfernung von Gott zum Bewußtsein zu bringen, ihm das Sündenbewußtsein in seiner ganzen Stärke erleben zu lassen.

Und sollte es nicht zu denken geben, daß die gewaltigsten und unerreichten Werke unserer religiösen Literatur der Zeit des ersten Reiches entstammen, in der das Volk von Sünde in Sünde fiel. Sicher waren nicht die Propheten und Sänger, sondern die Stände, zu denen sie sprachen, diejenigen, die sich so oft und so schwer vergingen. Aber die Schöpfer jener unsterblichen Mahnreden nahmen die Last ihres Volkes auf sich, sie fühlten sich mit ihm eins und empfanden die Gottesferne des Volkes als ihre eigene, und aus der Tiefe seines und ihres Falles entrangen sich ihnen jene Klagen und jene Sehnsuchtsseufzer, die für alle Zeiten der ergreifendste Ausdruck des um seine Rückkehr bangenden und die Gnade Gottes erflehenden sündigen Menschen geworden sind.

Sicher gibt es im Judentum viele Wege, Gott zu lieben mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele: die Hingabe in Freude, das leidenschaftliche Entflammen für Ihn in der Erfüllung aller Gebote, all das, was wir in dem Begriff שמחה של מצוה zusammenfassen; die Hingabe im Leid, das Hinnehmen auch des furchtbarsten Schlages mit dem Gedanken, daß es wohl der rechte Weg sein muß, den der Getroffene auch hier von Gott geführt wird; die Hingabe im Wirken hier auf Erden, das unerschütterliche Gottvertrauen בטחון in allen Ausstrahlungen. Aber wenn nicht mehr, so doch zum mindesten in gleicher Weise führt das Sündenbewußtsein zu jenem Einswerden mit Gott, das der Psalmist in die Worte gefaßt: „Wen habe ich sonst im Himmel, und neben Dir verlange ich nichts auf Erden.“ Denn, wie schon erwähnt: Wer im ungestörten und ungeschmälerten Besitze eines Gutes lebt, wird es nie so schätzen, wie der, der es eine Zeitlang entbehrt und Gefahr lief, es für immer zu verlieren. So ist die

Sünde der Durchgangspunkt zu einer höheren Stufe, wenn das Sündenbewußtsein seine Kraft, sich die Liebe und Gnade Gottes wieder zu erringen, bewährt hat. Wenn das kühne Gleichnis gewagt werden darf, das der Midrasch aber sich nicht scheut zu bringen: gewaltiger und brennender niemals die Liebe als zwischen einem Ehepaar, das sich einander völlig zu eigen gegeben, nach einem Zwist, der sie eine Zeitlang einander entfremdet hat. Und bedarf es denn des Midrasch? Ergreifender ist wohl nie die Liebe und Treue zu Gott von einem Propheten geschildert worden als von Hosea in dem Bilde des ungetreuen und zu ihrem Gatten reuig zurückkehrenden Weibes.

Ja, man kann vielleicht sagen, daß ohne die Stärke und die Dauer dieses Sündenbewußtseins die Erhaltung des Judentums nicht recht vorstellbar ist. Und es ist schier unfaßbar und nur durch ein Vorurteil ohne gleichen zu erklären, wie gerade dem Judentum der Makel der Selbstgerechtigkeit angeheftet werden kann. Alle Völker haben, soweit sie überhaupt religiöse Anschauungen selbsttätig entwickelt haben, an diesen Kritik geübt und sind auf Grund ihrer Schicksale zu einer Revision ihrer religiösen Weltanschauung gelangt. Das Wort des Propheten, daß Israel aus der Hand Gottes das Doppelte für all seine Sünden erhalten hat (Jes. 40, 2), ist in der Geschichte von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr furchtbare Wirklichkeit geworden. Aber ebenso wie in Koheleth, obwohl der Zweifel sich auf alles erstreckt, der Glaube an das Dasein Gottes davon völlig unberührt bleibt im Gegensatz zu der Entwicklung, die der Skeptizismus bei den philosophierenden Griechen genommen, so hat auch das furchtbarste Leid, das Israel getroffen und das es im Vergleich mit dem Verhältnis, in dem Schuld und Strafe bei den anderen Völkern stand, als über das gerechte Maß hinausgehend hätte empfinden müssen, nicht vermocht, den Glauben an den gerechten Gott zu erschüttern. Und immer haben unsere Väter es Nechemja nachgesprochen: „Doch du stehst gerecht da bei alledem, was über uns gekommen ist, denn du hast nach der Wahrheit gehandelt,

wir aber haben gefrevelt." Ein Sündenbewußtsein wider besseres Wissen könnte man es nennen. Aber es hielt sie aufrecht und ließ sie nicht wanken. Wußten sie doch, daß ihnen, wenn sie sich ihrem Gotte nur ganz hingeben, die Gnade und die Erlösung nicht vorenthalten würde.

Und weil von Nechemja die Rede: Wie konnte man nun sein wiederholtes זכרה לי אלקי als ein Pochen auf sein Verdienst, als Selbstgerechtigkeit anrechnen! Der erwähnte Ausspruch, in dem er sich mit seinem Volk eins fühlt im Bewußtsein der Schuld, spricht doch deutlich genug dagegen. Vielmehr fürchtet er, vor Gottes Richterstuhl nicht bestehen zu können, bar des rechten Verdienstes, und bittet Gott, wenigstens dieser seiner guten Taten zu gedenken.

Für die Tiefe und Reinheit des jüdischen religiösen Fühlens spricht es, daß trotz dieses ausgeprägten Sündenbewußtseins Institutionen wie Ohrenbeichte und Ablaß nicht Raum gefunden haben, die das christliche Mittelalter auf Grund seines Sündenbewußtseins ausgebildet hat. Und dieses Freibleiben von jener Verbildung des religiösen Gutes ist um so höher einzuschätzen, als so ziemlich alle konkreten Formen der Wiedergutmachung, wie sie zur Zeit des Tempelbestandes in der umfassenden Opfergesetzgebung zur Verfügung standen, weggefallen waren. Man kann nicht einmal sagen, daß Fasten und Wohltun, obwohl vielfach empfohlen und oft geübt, eine überragende Rolle in dem Sühneakt gespielt. Die innere Umwandlung in der Reihenfolge der Reue, des Sündenbekenntnisses und des festen Entschlusses, nicht wieder in den alten Fehler zu verfallen, hat stets ihre Kraft bewährt, daß der Sündige sich der Gnade und der Erlösung Gottes teilhaftig fühlte.

Wahrlich, der Rat, den Mosche seinem Volke bei seinem Eintritt in seine Geschichte gegeben hat (Dt. 30, 11—14), er ist befolgt worden: „Dies Gebot, das ich dir heute gebe (das Gebot der תשובה)[1] ist nicht wie ein Wunder für dich

[1]) Dies Gebot, heißt es und nicht: die Gebote? Es wird hier nicht gesprochen von der Erfüllung aller Gebote, sondern von dem

und liegt dir nicht so fern. Es ist nicht im Himmel, daß du sagen könntest: wer wollte für uns in den Himmel steigen, es uns holen und es uns vernehmen lassen, daß wir danach tun. Und es ist nicht jenseits des Meeres[1]), daß du sagen könntest: wer wollte für uns über das Meer fahren, es uns holen und es uns vernehmen lassen. Sondern es liegt dir sehr nahe: Durch deinen Mund und dein Herz ist es auszuführen.

Durch die Fülle der Gebote war es gegeben, daß das Sündenbewußtsein auch in dem Frömmsten lebendig blieb. Nicht als ob die Gebote als Last empfunden worden wären. Jenes Gerede von der „Last des Gesetzes" konnten nur Männer aufbringen, die niemals einen Blick in die Tiefe jüdischer Frömmigkeit getan. Es ist in seiner Haltlosigkeit auch schon oft genug aufgezeigt worden. Aber der Fromme, der der stets gefühlten und geübten Pflicht nachkam חשבון הנפש Rechnungsablage mit seiner Seele zu halten, mußte oft bangen, ob er nicht in dem vielverzweigten und gerade für die feineren Seelenregungen so leicht zu übertretenden Pflichtenkreis es an den strengen Forderungen habe fehlen lassen. Man hat auch hier dem Judentum einen Strick daraus gedreht, daß jede Sünde eben infolge der zahlreichen Gebote immer Tatsünde sei und jede Tatsünde auf eine Einzeltat ziele, aus dem Umstande, daß es eben nur eine Summe einzelner Tatsünden gebe, habe sich die religiöse Selbstbeurteilung zersplittert, so daß es für das Judentum nicht recht eigentlich einen sündigen Zustand des Menschen, eine sündige Beschaffenheit als solche,

---

Einzelgebot der תשובה, von dem in dem vorhergehenden Abschnitt die Rede ist. והשבת in 30,1 und ושבת 30,2 sind nicht als Vordersatz zu nehmen, sondern als Nachsatz, als Gebot, das hier als solches ausdrücklich formuliert wird. Vgl. Ramban und Sforno z. St.

[1]) Nicht wie man in dem Parallelismus der Antithese erwarten sollte: und es ist nicht im Scheol, denn dieser wäre für den lebenden Menschen auch nur durch ein Wunder zu erreichen. Es soll aber ausgedrückt werden, daß es nicht nur kein Wunder, sondern nicht einmal ungewöhnliche Aufwendungen, Strapazen, wie eine ferne Reise, verlangt, nicht רחקה.

sondern nur ein Aggregat unendlich vieler einzelner sündigen Handlungen gebe[1]). Und man hat wieder aus einzelnen Stellen erwiesen, die immer dazu herhalten müssen, daß „Gott mit den Sünden des Menschen wie mit Rechenpfennigen rechne“ hat die drei Klassen, in die die Menschen nach dem Talmud zerfallen, zitiert, die Frommen, die Frevler und die Mittleren, die zu solchen werden nur nach dem Umstand, daß ihre guten und schlechten Werke überwiegen oder sich die Wage halten, ohne daß nach dem Gesamtcharakter des Menschen gefragt, die einheitliche Wurzel der bösen Regungen näher untersucht, die Motive des Bösen analysiert werden. Es kann in diesem Zusammenhang auf all dies hier nicht näher eingegangen werden[2]). Doch über eines muß man sich immer wieder wundern; daß ein ernster Gelehrter wie Köberle ein 676 Seiten großes Buch: „Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Chr.“ schreiben kann, ohne einen Blick in unsere Selichoth zu werfen, die doch völlig vom Geiste der biblischen und talmudischen Zeit durchtränkt sind. Und er hat keinen Blick hineingetan, sonst würde er nicht über das Sündenbewußtsein der Juden so urteilen können, wie es von ihm geschieht. In den Selichoth ist naturgemäß viel von dem Leid die Rede, das Israel erduldet, viel von Bitten, das Leid zu enden, wird oft an die alte Herrlichkeit des Tempel- und Opferdienstes erinnert. Aber nur ein paar Mal vorübergehend von jenen „Rechenpfennigen“ (die übrigens auch mehr die Bedeutung haben, das Verantwortlichkeitsgefühl des Menschen in ganz besonderem Maße zu stärken, für den Fall, daß die Gesamtheit sich in ihren Taten das Gleichgewicht hielt, könne eine einzige Tat zum Guten oder zum Schlechten über Fortbestand und Untergang der Welt entscheiden). Ununterbrochen aber von dem sündigen Menschen im allgemeinen, von seiner Kleinheit und Schwäche gegenüber der Majestät Gottes und

---

[1]) Köberle, Sünde und Gnade usw. S. 493ff.

[2]) Vgl. darüber L. Lazarus, Zur Charakteristik der talmudischen Ethik besonders S. 26ff. M. Lazarus, Ethik des Judentums I a. v. O. mein „Schuld und Sühne“ Jeschurun III S. 463–489.

ihren Forderungen. Psychologische Untersuchungen freilich liegen einmal dem jüdischen religiösen Genie nicht sie überläßt es den griechischen und römischen Ethikern, die das Altertum nicht aus dem Sumpf haben führen können oder den christlichen Dogmatikern, die eine so tiefe Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit ausgehöhlt haben.

II.

Unserer Gewohnheit folgend, fragen wir nach der Anwendung dieser Ausführungen für unsere Zeit. Wenn das wieder auf Mussarworte, gerichtet an die deutsche resp. westeuropäische thoratreue Judenheit hinausläuft, so liegt das vor allem daran, daß diese Blätter eben für diese Leser bestimmt sind. Sodann aber bin ich in der Tat der Überzeugung, — nicht jetzt erst, weil „die Ostjuden Mode sind“, ich war es immer — daß die osteuropäische Judenheit sich die Ursprünglichkeit des jüdisch-religiösen Fühlens (natürlich in seinem thoratreuen Teile) mehr bewahrt hat, als ihre Brüder im Westen. Und selbst in ihren Fehlern, in ihren Exzessen spürt man jenes tiefe und aus dem Urgrund des Judentums hervorsprudelnde Quellen echt jüdisch-religiösen Empfindens, wenn man sich nur Mühe gibt, hinter den Fehlern nach dem Guten zu suchen, dessen Schattenseiten jene sind, nicht auf die Schale, sondern auf den Kern zu sehen.

Ein Beispiel, wie es mir gerade einfällt. War einer der Leser einmal bei einer echt russischen Hochzeit, bei einer, wo das junge Paar und die Angehörigen noch nicht von der westjüdischen Kultur beleckt? Nicht wahr? Er hat sich abgestoßen gefühlt von jenen doch gar nicht angebrachten Tränenergüssen, jenem Jammern und lauten Weinen, wie es nicht einmal auf einem Friedhof thoratreuer Westjuden vernommen wird. In der Tat, gelinde ausgedrückt, sehr fremdartig! Aber, was ist der tiefere Grund jener grenzenlosen Erregung? Der grenzenlose Glaube an Gott und seine השגחה, jener den ganzen Menschen erfüllende und ihn übermannende Gedanke, daß in dieser Stunde, da nach Gottes Vorschriften zwei Menschen

vereint werden, die Vorsehung bis ins kleinste ihr gemeinsames Schicksal bestimmt, daß alles, alles, was sie erleben werden, auf göttliche Fügung zurückgeht und daß die Angehörigen in dieser Stunde durch ihre inbrünstige Hingabe an Gott, durch ihr Bitten und Flehen auf das künftige Schicksal Einfluß üben können. Man kann religions-philosophische Betrachtungen über eine derartige Anschauung anstellen, unberührt von allem bleibt die Tatsache, daß hier ein starker, von keines Gedankens Blässe angekränkelter Vorsehungsglaube wirksam ist. Ich bezweifle, ob dieser in den Herzen derer, die gehalten und vornehm bei unseren Trauungen sich geben, von der gleichen Stärke ist.

Und nun ein zweites Beispiel, und damit sind wir mitten in unserem Gegenstand. Der stärkste Fluch vielleicht, mit dem ein Ostjude den anderen bedenken kann, lautet: „Du sollst ohne Widduj sterben!" Das bei den Ostjuden leider so vielfach geübte Fluchen (der gebildete Europäer denkt sich nur den Fluch) ist sicher verwerflich. Und wenn das alles auch nicht so ernst genommen wird und jedem Kenner des Ostens aus eigener Anschauung oder aus der Literatur ja bekannt ist, wie dergleichen zu den beliebten Umgangsformen gehört, so ist doch diese Unsitte nicht scharf genug zu verurteilen. Aber zu wirklich ernst gemeintem Fluche, wie dem erwähnten, läßt man sich doch nicht so leicht hinreißen. Die Tatsache nun, daß die Volksseele — in ihrer Verkümmerung — diesen Fluch geformt hat, zeigt, welche Rolle das Sündenbewußtsein hier spielt. Es ist nicht eine verschwommene Vorstellung, sondern lebendiger Glaube, daß jeder Mensch sein Leben als Sünder vor Gott beschließt, es ist lebendiger Glaube, daß er durch das Sündenbekenntnis, das ja von aufrichtiger Reue begleitet sein muß, in Verbindung mit der Sühnekraft, die dem Tode innewohnt, Gnade und Erlösung bei Gott findet. Es ist zweifellos eine schwere Sünde, seinem Mitmenschen zu wünschen, daß er dieser Gnade verlustig gehen möge, aber hinter dem Schmutz leuchtet die Reinheit jenes starken Glaubens.

Und bei uns? Um es kurz, wenn auch etwas drastisch auszudrücken: Wenn einer ohne Widduj gestorben, dann heißt es: „der ist einen schönen Tod gestorben". Wirklich, wenn einer plötzlich von einem Gehirn- oder Herzschlag weggerafft wird, hört man auch in unseren Kreisen die Leute so sprechen, weil er sich nicht lange gequält hat und weil er ohne den Gedanken an den Tod hinweggegangen ist. Ängstlich vermieden wird aber in jedem Falle, den Schwerkranken, wenn es auch nach aller Voraussicht sein Sterbebett ist, zur Widduj aufzufordern. Ängstlich vermieden bei jedem und von Angehörigen, die sonst an sich den strengsten Maßstab des Religionsgesetzes anlegen. Daran, daß die Erregung zu einer plötzlichen Verschlimmerung im Befinden des Kranken führen könne und vor drohender Lebensgefahr alles, auch diese vielleicht letzte Möglichkeit des Sündenbekenntnisses zurücktreten müsse, haben auch unsere Alten gedacht. Und nach Sabbath 32a kodifiziert daher der Schulchan Aruch (Jore dea 338, 1): „Wenn es ans Sterben geht, dann sagt man zu ihm: lege das Sündenbekenntnis ab! Man sagt ihm: viele haben das Sündenbekenntnis abgelegt und sind nicht gestorben und viele, die es nicht abgelegt, sind gestorben, und um des Verdienstes willen, daß du es ablegst, wirst du gesunden und jeder, der es ablegt, hat Anteil an der künftigen Welt." Wenn das ganz allgemein geschehen würde, so würde in der Tat jedes Bedenken schwinden. Unser Geschlecht muß freilich jetzt erst wieder dazu erzogen werden, damit es vor einem solchen Ansinnen nicht „bis auf den Tod erschrickt".

Was ist die tiefere Ursache dieses bedauerlichen Abstandes von dem ursprünglich jüdisch religiösem Fühlen? Zunächst, daß der religiöse Besitz eben mehr ererbt als erworben ist. Schuld und Sühne, ודוי ותשובה das sind mehr Formeln als daß sie in Fleisch und Blut übergegangen wären. Ich habe ja wohl schon einmal in einem anderen Zusammenhang darauf verwiesen, aber es ist zu charakteristisch, als daß es nicht wiederholt werden könnte, wie es bei der ודוי im Osten zugeht und daß das אשמנו bei uns gesungen wird. Und es ist jene Einstellung

des ganzen Menschen auf die Ewigkeit, vor der alles, alles, was den Menschen hinieden berührt, verschwindet, nicht mehr vorhanden. Und damit auch nicht jene unsagbare Bangigkeit, die gerade unseren alten Frommen eigen war, ob sie ihr ewiges Seelenheil nicht irgendwie verscherzt, ob sie vor dem Richterstuhl der göttlichen Majestät würden bestehen können.

Denn das ist das zweite: Es fehlt an dem echten und rechten Sündenbewußtsein. Das eigenste Feld der Versündigung ist für den „thoratreuen“ Juden (in Anführungsstrichen, denn mit einer gewohnheitsmäßigen Verletzung dieser Gebote hört er ja in Wahrheit auf, thoratreu zu sein) das Gebiet der Pflichten gegen die Nebenmenschen und die Herzenspflichten im weiteren Sinne, wie sie R. Bechai dargestellt hat. Für Tallis, Tefillin und Mesusa, für Lulaw und Sukka, das regelmäßige Gebet und die regelmäßigen Fasten entsprechend zu sorgen, nichts Verbotenes am Sabbat zu tun und sich jeder verbotenen Speise zu enthalten, das ist zwar ein weites Feld, aber Erziehung und Gewöhnung lassen es dahin kommen, daß man bei ernstem Streben hier nicht so leicht strauchelt. Alles andere aber steht auf einem anderen Feld, und je sorgfältiger man sich dort hütet, desto mehr tobt man sich hier aus. Das ist immer schon so gewesen, und das verhältnismäßige Schweigen der Propheten von den Geboten und Verboten der besonderen jüdischen Lebensführung läßt keinen anderen Schluß zu, als daß sie eben hier nicht so viel zu erinnern hatten. Wer aber gegen die Inanspruchnahme des israelitischen Prophetismus als Vorläufer der liberal-christlichen und liberal-jüdischen Ideenwelt durch die Theologen aus jenen beiden Lagern ankämpft, wer es nicht wahr haben will — und das mit Recht — daß je die Kontinuität zwischen „Israelitentum“ und „Judentum“ unterbrochen war, wer der Überzeugung ist, daß unsere Propheten dem Talmud und Midrasch und der rabbinischen Zeit so lebendig gewesen sind, wie zur Zeit, da jene auf Erden wandelten und ihrem Volke ihre Schuld kündeten —, der kann nicht genug darauf dringen, daß das Prophetenwort auch unser Geschlecht aus der trägen Ruhe, mit der wir „auf den Hefen liegen“ aufrüttelt.

Vielleicht ist noch ein anderes schuld. Die Kampfstellung, die wir so lange gegen den Liberalismus haben einnehmen müssen. Unser Blick war immer nur eingestellt auf das, was die anderen redeten, schrieben und taten. Und wir haben vergessen, in unser eigenes Inneres zu schauen und uns vor Augen zu halten, wie schwer wir selbst gefehlt. Und vielleicht hätten wir mit der Arbeit an uns unserer Sache mehr genützt als mit dem Streit gegen die anderen. Denn mehr als Polemik würde das Beispiel wirken, das Beispiel von Menschen, die nicht fürchten, wenn sie unsere eigene Unzulänglichkeit bekennen, „der Partei“ zu schaden, die sich des eigenen Unwertes bewußt sind und daraus kein Hehl machen, kurz die das echte jüdische Sündenbewußtsein haben.

Aber wir hören auch heute nun allzuoft die Freunde Hiobs reden, die alles so wohl bestellt sehen im Getriebe der Welt, die מצדיק את הדין sind für die anderen, die die göttliche Gerechtigkeit betonen, wenn ihre Brüder von schwerem Geschick heimgesucht werden und denen gar nicht der Gedanke kommt, daß sie nicht besser sind als jene und daß es ein Problem ist, wenn sie unberührt bleiben.

Die Judenheit Deutschlands ist seit langer Zeit von den furchtbaren Heimsuchungen, die den Osten trafen, verschont geblieben. Ist es nicht wirklich an der Zeit, daß wir daraus andere Schlüsse ziehen als den, daß sie die Blüte des Judentums darstellt und eben darum besonders von Gott begünstigt ist? Nach dem Worte אל תפתח פה לשטן wollen wir uns hüten, dem Gedanken, der nahe liegt, Worte zu verleihen. Aber drohend ballen sich auch über uns die Wolken zusammen. „Ein Abscheu aber ist dem Ewigen, wer hochmütigen Sinnes, die Hand darauf, er bleibt nicht ungestraft“. Mehr als je seit langer Zeit müssen wir die ehrfurchtgebietenden Tage zum Anlaß nehmen, uns zur Demut zu erziehen, zu jener unbegrenzten Demut („über alle Maßen sei demütig“), die die Vorbedingung ist zur Selbsterkenntnis und zum Sündenbewußtsein. Denn nur „wer bekennt und seinen alten Wandel läßt, findet Erbarmen“. J. W.



Das Frauenwahlrecht nach der Halacha[1]).

Von Oberrabbiner Dr. Ritter, Rotterdam.

1. Aus Posĕkim und Teschuboth ist mir eine Behandlung des Frauenwahlrechts nicht bekannt und man kann wohl ruhig sagen, daß diese Frage bis in die allerneueste Zeit in jüdischen Gemeinden niemals aufgetaucht ist, es vielmehr feststeht, daß nur Männer als wahlberechtigt angesehen wurden, nie ein Frauenwahlrecht in den tausende Jahre bestehenden jüdischen Gemeinden auf dem weiten Erdenrund vorkam. Müssen wir bei einem so allgemein herrschenden Gebrauche nicht sagen, „wenn unsere Ahnen nicht Propheten waren, so sind sie Prophetenkinder" oder was selbst kodifiziert ist „Minhag unserer Väter ist Thora" muß es nicht strikt in acht genommen werden (siehe Jeruschalmi הלכה רופפת Demai VII und Parallelstellen in Maser Scheni und Jebamoth) welcher Körperschaft steht das Recht zu, einen in ganz Israel herrschenden Brauch aufzuheben? Rabbi Hirsch Chajes kommt wiederholentlich in seinen Werken darauf zurück, daß, wenn trotz der Bestimmung, daß Propheten neue Gebote nicht geben dürfen, dennoch im Talmud Bestimmungen aus Prophetenworten abgeleitet werden, denen Thorakraft zuerkannt wird, das seine Erklärung darin finde, daß wenn Propheten, ohne Absicht gerade einen דין zu lehren, etwas mitteilen von Gesetzen, die in Israel bestanden, diesen Thorakraft zugekommen sei, da sie sicherlich vom Sinai überliefert sind. Und wenn die ganze Ge-

[1]) Zum Gutachten, das in Heft 5/6 dieser Zeitschrift von Prof. Dr. Hoffmann veröffentlicht wurde, hat dieser von Oberrabbiner Dr. Ritter in Rotterdam eine Zuschrift erhalten, die in bezug auf das aktive Wahlrecht zu anderen Ergebnissen kommt. Auf Ersuchen von Prof. Hoffmann und nachdem Oberr. Ritter seine Zustimmung erteilt, für die wir ihm danken, geben wir hier seiner abweichenden Meinung Raum. Eine Replik von Prof. Hoffmann folgt im nächsten Heft. Herr Oberrabbiner Dr. Ritter hat übrigens die Frage des Frauenwahlrechts, wie er in der erwähnten Zuschrift mitteilt, schon vor Jahren in einem hebräischen Gutachten behandelt.

schichte der jüdischen Gemeinden es uns lehrt, sollte dem keine Gesetzeskraft beizumessen sein?

2. In der Tat ist die Unzulässigkeit des Frauenwahlrechts auch direkt zu beweisen. Wenn wir uns die Frage vorlegen, wer eigentlich die Adas Jisrael bildet, so brauchen wir nur IV Buch M. aufzuschlagen, um zu sehen, daß es die Männer vom zwanzigsten Jahre an sind. Wenn die Israeliten gezählt werden, so sind es diese. Wenn der Schekel erhoben wird, so sind es nur die Männer [es ist mir nicht unbekannt, daß es strittig ist, ob Ketanim, eben 13 Jahre alt, schekelpflichtig sind und z. B. Rambam und Ramban annehmen, daß sie zahlen müssen, aber niemand meines Wissens verpflichtet Frauen dazu] bestraft nach der Kundschafter-Sünde werden nur sie Num. 14, 29, Deut. 1, 35. Die Frauen, auch die zur Zeit der Sünde 20jährigen, starben nicht (Num. 14, 38). Nicht anders scheint es auch bei der Egel-Sünde zu sein, nur die Männer wurden bestraft, sie sind die בעלי העדה, sie das Volk (Exod. 32, 27. 28. 29 überall masc.; auf die Schwierigkeit, welche in Deut. 33, 9 liegt, cfr. Joma 66b kann hier nicht näher eingegangen werden). Haam in 32, 1 sind ja nur die Männer wie aus Vers 2 ersichtlich ist; dasselbe dürfte auch in Vers 3 ausgesprochen sein, und im allgemeinen sprach ja Moses nur zu den Männern (Erubin 54b). Ausnahmen sind nur bei מתן תורה und מצות הקהל und da kamen die Frauen ja nur um zu hören; עדה sind die eigentliche selbständigen Glieder, und zwar die männlichen, die später auch צבור genannt werden, und wenn Berachoth 55a gelehrt wird אין מעמידין פרנס על הצבור וכו' so sind das צבור mit dem man beratschlägt: die Männer; siehe noch weiter unten No. 4.

3. Allerdeutlichst ist die Unzulässigkeit des Frauenwahlrechts ausgesprochen in Deut. I, 13. Vers 3 lesen wir: Mose spricht zu den Söhnen Israels siehe Mag. Abr. O. Ch. 14, 22 besonders Malbim zu Levit. 8 u. 191 der zeigt, daß dieser Ausdruck in der Tat so zu verstehen ist, daß nur zu Männern gesprochen wird und daß, wenn auch Frauen darunter verstanden werden sollen, dafür besondre Anweisungen gegeben

sind. Wenn man dieses Kapitel liest, kann man es nur so auffassen, daß es zu Männern gesprochen wird und wenn Mose zu ihnen sagt stellt euch Männer an, ruft staunend Sifre aus: Käme es uns denn in den Sinn, daß es Frauen sein konnten, das gilt für undenkbar! Zu Männern wird gesprochen und nur Männer können angestellt werden. [Ich glaube auch, daß in diesem Bibelverse die Quelle zu suchen ist für Maimonides Worte Melachim I, 5 וכן כל משימות wenn es nicht die uralte Praxis war, die ihn zur Niederschreibung dieser Worte veranlaßte]. Die von der Gemeinde angestellten Tube Ha-ir sind für ihre Stadt gleich dem Beth-Din Hagadol (R'ma Ch. M. 2) und aus Rsp. Raschba I 617 ist zu sehen, daß es nicht gerade diejenigen zu sein brauchen, welche die ausgezeichnetsten sind durch Weisheit, Reichtum und Ansehen, sondern es sind diejenigen, welche die Gemeinde als Parnaßim über ihre Angelegenheiten angestellt hat. In der Tosefta werden die Tube Ha-ir Parnaßim genannt und ebensowenig als diejenigen, von denen in Deuteronomium die Rede ist durch Frauen gewählt wurden, ebensowenig darf das in Israel heute geschehen[1]).

4. Im bab. Talmud Schabbath 62a liest man נשים עם בפני עצמן und das ist nicht etwa ein haggadisches Wort, sondern es hat rein halachischen Charakter. Sehr merkwürdig war es mir, wie einer der adnotatoren im Wilnaer ש"ס eine Begründung dieses Lehrsatzes in der Thora (Genesis 14, 16) findet „und auch die Frauen und das Volk" und wenn dem so ist, wie kann man daran denken, daß sie bei der Wahl von Männern mitzählen sollten! Daß sie in ihren eigenen Vereinen Wahl- und Verwaltungsrecht haben, ist ja ganz selbstredend.

---

[1]) Es ist mir natürlich nicht unbekannt, daß an unserer Bibelstelle mehr von einem Vorschlags- als von einem Anstellungsrecht die Rede ist, was ja schon aus V. 15 hervorgeht und in Sifre weiter ausgeführt, aber dadurch wird mein Beweis nicht geschwächt, sondern verstärkt. Nicht einmal Vorschlagsrecht haben Frauen ראשימם, umwieviel weniger Wahlrecht.

5. In 1. ist nachgewiesen, daß sie unter die Männer nicht mitzählen. Aus den talmudischen Quellen ist mir nur eine Ausnahme von dieser Regel bekannt, aber hierbei gilt besonders das Wort, daß die Ausnahme die Regel bestätigt. Ich meine die Stelle Pesachim 79b und Maimonides Korban Pesach VII, 3 wo ersichtlich ist, daß Frauen mitzählen und einigen Einfluß ausüben aber hierfür ist ein besonderer למוד siehe 91b von במכסת נפשות! Im übrigen ist die allgemeine Regel, daß sie nicht mitzählen, es kann ihnen also sicherlich Wahlrecht nicht zugebilligt werden.

6. Das Bilden von Gemeinden, die ja ein Ausfluß des Verantwortlichkeitsbewußtseins sind, dürfte wenn man den Grundsatz אין ערבות לנשים annimmt — die Sache ist ja strittig siehe den Kommentar der תדר"י zu Berachoth 3, 3 דגול מרבבה und auch שו"ת רעק"א u. a. — auch gegen das Wahlrecht der Frauen sprechen. Auch möchte ich hinweisen auf

7. Resp. שבות יעקב I 141, wo gezeigt wird, daß ein דיין der selbst für einen besonderen Fall פסול geworden ist, als solcher zu fungieren, פסול להושיב דיין אחר. Ich meine nun, daß es ק"ו בן בנו של ק"ו ist, daß eine Frau, die פסולה לדון ולהעד sicherlich nicht zur Aufstellung von denjenigen, denen die Kraft des ב"ד הגדול zuerkannt wird, mitwirken kann. Jedenfalls sind die zwei letzten Nummern als סניפים nicht ganz zu verwerfen. In meinem hebr. Gutachten habe ich auch in diesem Zusammenhange über Steuerpflicht der Frauen einiges angeführt, aber ich hoffe, daß in dem Obenstehenden bewiesen ist, daß Frauenwahlrecht von der jüdischen Geschichte resp. der Geschichte jüdischer Gemeinden wie von der biblisch-rabbinischen Literatur verurteilt wird.



Aus dem Leben der Schule.

Von Dr. I. Heinemann in Breslau.

III. Zum Unterricht in der jüdischen Geschichte.

Einzelnes aus der nachbiblischen Geschichte erfahren die Kinder schon in sehr zartem Alter. Des Juden Kalender ist eben nicht bloß sein „Katechismus“, sondern auch sein Geschichtsbuch — das einzige, das er jahrhundertelang mit Liebe und Erfolg studiert hat; so hören denn auch unsere Kleinen zu Chanuka, zum 9. Ab, zur Omerzeit von Glück und Leid ihrer Väter. Die Erwähnung der Tannaim in Haggada und Pirke Aboth gibt Anlaß zu Ausblicken auf ihr Leben.

Zweifach ist die Ergänzung dieser Bilder auf den oberen Stufen. Zunächst tritt neben das Biographische das Zuständliche, Unpersönliche. Es gilt anschaulich zu machen, wie ein Tag im Leben unserer Väter verstrichen ist — in biblischer und nachbiblischer Zeit. Auch hier kann und muß der Religionsunterricht von der erheblichen Besserung des Profanunterrichts Nutzen ziehen und sich nicht auf den viel zu schematischen Standpunkt stellen, Kinder oder Halberwachsene hätten nur für persönliche Schicksale Interesse. Jeder Lehrer weiß, wie gern und geschickt dreizehnjährige Mädels „einen Tag auf der Ritterburg“ zu beschreiben wissen, nach vorheriger Darbietung des Materials natürlich; und ich halte es für erheblich notwendiger, daß unsere Jugend vom Leben ihrer eigenen Vorfahren ein anschauliches, farbenfrohes Bild gewinnt, als daß sie auf Ritterburgen Bescheid weiß. Ja, eine solche Darstellung ist die beste, m. E. sogar unentbehrliche Vorarbeit für manche wichtige Kapitel der systematischen Religionslehre. Ich denke z. B. an die Behandlung der Frauenfrage. Es kommt durchaus nicht nur darauf an, nach bekannten Forderungen der Bibel das jüdische Frauenideal zu schildern, sondern zu zeigen, wie es die Frau in biblischer Zeit tatsächlich gehabt hat, wie sie als junges Mädchen geachtete Arbeit zu leisten hatte, als Gattin im Guten wie im Bösen (Abigail — Isebel!) den größten Einfluß auf den Mann und das Hauswesen

übt, als Mutter in Freud und Leid unvergleichliche Kräfte entfaltet[1]). Ich habe gern im deutschen Unterricht vierzehnjähriger Mädchen im Anschluß an die Lektüre der Odyssee und in Wiederholung des mittelhochdeutschen Epos Parallelen gezogen oder vielmehr leicht finden lassen: denn es fiel den ans Fragen gewöhnten Schülerinnen natürlich von selbst auf, daß Telemachos seine Mutter kurzer Hand aus dem Zimmer weisen darf und der Dichter dies Benehmen eines Einundzwanzigjährigen „höchst vernünftig“ findet; daß die Arbeit, die einer Rebekka (aber auch einer Nausikaa!) lieb und ehrenvoll erscheint, für Gudrun höchste Schande bedeutet; ich habe auch ruhig in einer Form, die nicht zu wenig und nicht zu viel andeutete, auf das Verständnis der biblischen Polygamie vorbereitet und darauf hingewiesen, daß Odysseus zwar nur eine Gattin heiraten, aber (nach vereinzelter Überlieferung) auch von Kirke einen Sohn haben darf und doch als Muster ehelicher Treue gilt, während das Judentum andere als eheliche Beziehungen zwischen Mann und Weib nicht duldet. Werden solche Vergleiche mit der selbstverständlichen Gewissenhaftigkeit gezogen, wird z. B. auch ruhig mit der Unbefangenheit be-

[1]) Ich benutze gern die Gelegenheit, darauf hinzuweisen, wie ein feinfühliger protestantischer Gelehrter (Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament, 1907, 38ff.) die in jüdischen Kreisen vielleicht nicht genügend bekannte Erzählung von Rizpa II. Sam. 21 verwertet. Er erzählt, wie die Söhne der Rizpa nach dem Tode ihres Vaters Saul von den Gibeoniten erschlagen und ihre Leichname den Tieren des Feldes zum Fraße bestimmt wurden. „Da hüllte sich die unglückliche Mutter in ihr Trauergewand und stieg auf den Berg, um bei ihren erschlagenen Kindern die Totenwacht zu halten. Ob auch die Geier am Tage sie umkreisen und die gierigen Hyänen des Nachts, mutig tritt ihnen Rizpa entgegen. Der Todesmut einer Antigone paart sich hier mit der sich selbst verzehrenden Ausdauer des treuen Mutterherzens. So verging Woche um Woche und Monat um Monat; zu Beginn der Gerstenernte, also im März, hatte man die Hingerichteten ausgesetzt; zu Beginn der Regenzeit, also im Oktober, sahen die Leute im Tal noch immer die geisterhafte Gestalt auf der Bergkuppe wandeln, bis endlich auf einen Wink des Königs die bleichen Gebeine gesammelt und bestattet werden durften“.

kannter biblischer und talmudischer Erzählungen das verwandte Schöne in der nichtjüdischen Sitte anerkannt und etwa das herzliche Verhältnis des Obersklaven zum Herrn billig gewürdigt, mag er nun Eumaios oder Elieser heißen: so ersteht vor Lehrer und Schüler das biblische Leben in seiner relativen Verwandtschaft und seinem tiefen Gegensatz zum gemeinantiken mit einer Lebhaftigkeit, die sowohl exegetische wie systematische Aufgaben der Lösung näher bringt. Erst z. B. wenn erkannt ist, wie sehr die Gleichberechtigung der Geschlechter mit der wirtschaftlichen Bedeutung der Frau (nicht nur der verheirateten) zusammenhängt, läßt sich Esches chajil würdigen als das, was das Kapitel sein soll und will: der Preis der arbeitsamen Frau, die über die in Schillers Idealbild gezogenen Grenzen hinaus „ohn' Ende die fleißigen Hände regt", nicht weil die Not oder gar des Mannes Befehl[1]) sie nötige, sondern aus der dem gesunden Menschen natürlichen Freude an der Arbeit[2]) — die es ihr zugleich ermöglicht, dem Armen „die

[1]) Eine Frankfurter sozialistische Schriftstellerin meinte einmal, es gehe dem Idealweibe der Bibel wie heute so vielen Frauen des Ostens: der Mann scheine beim Talmud zu sitzen und überlasse der Frau das Wirtschaftliche. Solche Vorstellungen einer jüdischen Frau zeigen, wie nötig es ist, unserer Jugend von der tatsächlichen Arbeitsteilung in der biblischen Zeit (in welcher der Feldbau, anders als in Germanien, fast nur den Männern zufiel) eine klare Vorstellung zu machen: darin liegt übrigens auch ein nicht ganz überflüssiger Schutz gegen eine jetzt in Mode kommende Überschätzung des Ostjudentums und die Gleichsetzung der in ihm erscheinenden Form jüdischer Frömmigkeit mit der „Jüdischkeit" überhaupt.

[2]) Sehr zutreffend führt Wohlgemuth (Beiträge zu einer jüdischen Homiletik 18f.) aus, wie oft einzelne Bibelsprüche durch ihre beständige Wiederholung in Predigten ihre Kraft verloren haben. Er fragt mit Recht, was die ergreifenden Worte Hiobs „Gott hat gegeben, Gott hat genommen, der Name Gottes sei gelobt" infolge ihrer nur zu üblichen Anwendung bei unpassenden Gelegenheiten heute noch für Wirkung üben können. Die Beobachtung (die natürlich auch für Dutzende von Stellen aus der profanen Literatur gilt) findet auch auf Esches chajil Anwendung: seit man es am Grabe jeder einigermaßen ordentlichen Frau zitiert hört, vergißt man sehr leicht, daß es sich um eine hervorragende Persönlichkeit handelt und worin ihr auszeichnender Vorzug besteht.

Hand entgegenzustrecken“ und ihren Kindern eine vorbildliche Erzieherin zu sein. Und geht man einen Schritt weiter; scheut man sich nicht, aus Pestalozzis und J. Gotthelfs erzieherischen Bauerngeschichten zu lernen, was der Städter aus eigener Anschauung nicht wissen kann: was dem Bauern eine brave, arbeitsfreudige Frau seelisch und wirtschaftlich bedeutet und wie notwendig ihr Fleiß und ihre Frömmigkeit innerlich zusammenhängen, ja, fast zusammenfallen, so gewinnt man, glaube ich, einen anderen Blick für die zunächst merkwürdige Tatsache, daß sich die „Gottesfurcht“ des Biederweibes vorwiegend in ihrer Arbeitsfreude zu bekunden scheint. Und man legt sich vielleicht die Frage vor, ob solche Frömmigkeit nicht erheblich gesünder ist als die Verstiegenheit der אשה פרושה, vor der der Talmud einmal warnt, und die viel aktuellere Frage, ob es wirklich so unfromm und unjüdisch ist, wenn in unserer Zeit, die so manche frühere Frauenarbeit der Maschine oder dem Berufshandwerker übergeben hat (Wasserholen, Spinnen, Brotbacken), die Frau für die ihr unwiederbringlich entzogenen wirtschaftlichen Pflichten neue sucht, um die uralte wirtschaftliche Gleichstellung mit dem Manne, in neuen Formen natürlich, zu behaupten.

Wir sind weit abgeglitten — aber nicht ohne Absicht. Indem wir den Betrachtungen freien Lauf ließen, zu denen jene wirtschaftlichen Darstellungen notwendig führen, mußte sich uns ergeben, wie fruchtbar der Einblick in das Leben der Vorzeit, nicht nur in ihre Lehren, für die eigene Lebensgestaltung werden kann.

Aber es lohnt auch, den umgekehrten Weg zu gehen: die Vergangenheit aus der Gegenwart zu begreifen. Ich glaube, es ist der einzige, der es uns ermöglicht, Primanern die jüdische Geschichte wirklich wertvoll darzustellen.

Vor etwa 30 Jahren erklärte einmal eine damals in Deutschland sehr einflußreiche Persönlichkeit, der Geschichtsunterricht müsse umkehren: nicht mehr von Marathon nach Sedan fortschreiten, sondern von Sedan ausgehen und möglichst bis Marathon zurückführen. Darin liegt m. E. ein doppelter

berechtigter Kern: erstens ist allerdings die genaue Kenntnis der gegenwärtigen Lage und ihrer geschichtlichen Voraussetzungen erheblich wichtiger als alles Wissen über vergangene Jahrhunderte; und zweitens lassen sich aus der — dem Lernenden nahestehenden und den eigenen Tatendrang des reifenden Menschen weckenden — Gegenwart weit leichter die in früherer Zeit wirksamen Triebkräfte beurteilen als umgekehrt die des eigenen Geschlechts aus der Vergangenheit.

Beide Gesichtspunkte ließen sich, glaube ich, auf der obersten Stufe höherer Lehranstalten sehr wohl zur Belebung des — nicht immer leichten — jüdischen Geschichtsunterrichts verwerten.

Wir sollten von der Gegenwart ausgehen. Doppelt ist die Gefahr, die wir zu bekämpfen haben. Der Antisemitismus bedroht sozusagen unsere physische Existenz — die nichtjüdische Kultur der Umwelt unsere geistige. Jener strebt, uns mit äußerer Gewalt zu vernichten oder doch zu schädigen — diese, unsere Eigenart zu zersetzen. Und jenen Doppelkampf führt das Judentum nicht erst seit heute und gestern: „in jedem Geschlecht standen sie gegen uns auf, uns zu vernichten“, in dieser wie in jener Form. Wollen wir, unserer Väter wert, im Kampfe bestehen, so müssen wir den Gegner wie die Veranstaltungen der Freunde kennen, aber auch wissen, wie und mit welchem Erfolge unsere Vorgänger gekämpft haben.

Zunächst den Kampf nach außen. Wir betrachten die gegenwärtige Lage der Judenheit in den wichtigsten Ländern, reden von den Erscheinungsformen des Antisemitismus, seinen konfessionellen, nationalistischen und sozialen Wurzeln, stets im Hinblick auf die Frage, was Juden zu seiner Bekämpfung und — zu seiner Stärkung getan haben und wie sie etwa ihm und seinen Ursachen werden begegnen können. Zur Vertiefung dieser Betrachtung dient der Rückblick auf die Kämpfe der Vergangenheit. Glaubt nur nicht, sagen wir unseren Jünglingen, mit der Errichtung eines jüdischen Zentrums in Palästina werde

dem Antisemitismus der Lebensboden entzogen[1]). Schon Haman erhebt gegen uns ähnliche Vorwürfe wie seine modernen Nachfolger: er verdächtigt unsere Staatstreue und stößt sich an unserer religiösen Eigenart — lange vor der Zerstörung des zweiten Tempels. Und in Alexandrien gab es trotz der Existenz des jüdischen Kernlands einen regelrechten Pogrom, teilweise entfesselt durch eine richtige antisemitische Hetzliteratur, auf welche Abwehrbroschüren, aufklärende Versammlungen und selbstverständlich politische Aktionen zu erwidern suchten. So nutzten unsere Ahnen damals die Redefreiheit, die selbst der Wahn eines Caligula ihnen kaum verkümmern konnte, zu höchst erfolgreicher Abwehr aus. Im Mittelalter besaßen sie diese Freiheit nicht: daher die andersartigen, betrübenden, aber für uns nicht demütigenden Formen ihrer Abwehr und ihres Lebens überhaupt. Ich breche hier ab: das Gesagte zeigt schon zur Genüge, wie leicht es gelingen kann, den Jüngling einzustellen in die ununterbrochene Kette der Abwehrkämpfer, die von Mordochai und Philon bis auf Gabriel Riesser und Moses Montefiore niederführt. Denn allerdings: nicht bloß Kenntnis, sondern den Willen zur Tat, zur bewußten geschichtlichen Kontinuität, soll unsere Betrachtung erzeugen; darum lege sie auch mit dem schonenden Blicke des Arztes die Wunden bloß, die der Antisemitismus im Lauf der Jahrhunderte und nicht zum mindesten der letzten Menschenalter der jüdischen Volksseele geschlagen hat, an deren Heilung doch unsere Schüler als Männer werden mitarbeiten müssen; aber sie öffne auch ihre Augen für die Gefahren, die der jüdischen Eigenart aus — der Abwehr selbst allzeit, so auch jetzt erwachsen sind.

Denn — und damit stehen wir bereits in der zweiten

---

[1]) Ebenso läßt sich — leider! — die Erwartung mancher Zionisten zurückweisen, daß die Begründung eines solchen Mittelpunktes das Aufkommen einer Assimilation, auch in den Ländern der Diaspora, verhindern werde. Ein misrachistisch gesinnter Hörer hat mich mit Recht demgegenüber auf die Tatsache verwiesen, daß es trotz des jüdischen Staates im alten Alexandrien gesetzesfeindliche Strömungen gab.

Reihe der geschichtlichen Darstellungen mitten inne — daran soll unserer Jugend kein Zweifel bleiben, daß der Kampf gegen die Gefahr innerer Zersetzung, also um die Erhaltung der Eigenart und der Eigenwerte des Judentums, der ungleich schwierigere ist. Und auch das soll sie einsehen, daß die Abwehr der antisemitischen Vorwürfe sehr leicht zu der Versuchung führt, die der allgemeinen Kultur verwandten Elemente des Judentums in den Vordergrund zu rücken und als die wesentlichen hinzustellen — auf Kosten der eigentümlichen, die dem Außenstehenden naturgemäß nicht voll verständlich und daher dem Verteidiger leicht unbequem sein werden. Systematische und geschichtliche Betrachtung können und sollen sich zur Veranschaulichung dieser wichtigen Gedankengänge ergänzen. Die Gefahr, die sich gerade in den vom Antisemitismus verhältnismäßig freien Ländern durch Taufe und Mischehe ergeben hat, ist leider sehr leicht aufzuzeigen. Und soweit es sich hier um die Oberflächlichkeit derer handelt, die, durch die glänzenderen Erscheinungsformen nichtjüdischer Sitte verführt, die ewigen, schlichten Werte des Judentums aufgeben, um „ins allgemeine zu tauchen und mit dem großen Strom des Lebens zu gehen“ — insoweit genügt es beinahe, die Ahnen dieser Form der Assimilation zu bezeichnen: Isebel, der die Kultur ihres phönizischen Volkes, das die herrlichen Purpurkleider trug und der Sterne Bahnen kannte, ungleich glänzender vorkam als die des Bauern- und Hirtenvolkes, auf dessen armen Thron sie hinabgestiegen war — und die dann natürlich Glauben fand, wenn sie als Überzeugung der wahren Kulturträger versicherte, die Gottheit (wir wagen kaum es niederzuschreiben) sähe aus wie ein Kalb und fordere von Zeit zu Zeit so etwas wie Kinderopfer: wie wenige Elianaturen gab (und gibt) es, die gegen den „eitlen Glanz und Flittertand“ der augenblicklich herrschenden „Kultur“ die echte Perle jüdischer Werte zu verteidigen wußten[1])! Müssen wir überdies

[1]) Cornill schreibt in seinen Vorlesungen über den israelitischen Prophetismus (S. 31 der ersten Auflage): Es ist jener Schritt Ahabs (die Errichtung eines Baaltempels) völlig dem analog, wenn in Wiesbaden

unsere Jünglinge erst an die palästinischen Hellenisten zur Zeit der Makkabäer erinnern? Aber gerade die Geschichte der Auseinandersetzung des Judentums mit dem Hellenismus zeigt, daß jene oberflächliche, auf bloßer Nachahmungssucht beruhende Form der Entwertung jüdischer Werte nicht die einzige ist. Neben den elenden Affen halbverstandener griechischer Kultur („den Griechlein", wie die Römer sie nannten), neben den Strebern im erkauften Hohenpriestergewand, die der Ethik der Propheten nicht minder spotteten wie derjenigen Platons — neben solchen „hellenisierten Juden", die in Wahrheit weder Juden noch hellenisch gebildet waren, standen (und stehen) Männer, die stolz waren auf den Gottesglauben und die reine, streng von ihnen geübte Sittlichkeit des Judentums — und die zugleich aus den von ihnen hochverehrten griechischen Philosophen gelernt hatten, daß „der Mensch gut sein soll, um dem gütigen Gott möglichst ähnlich zu werden" und daß die Krone der Weisheit und Sittenreinheit nicht feil sein darf um alle Schätze der Erde. Wahrlich: ich schätze sie hoch, die Philon von Alexandrien und wie sie alle hießen und heißen, die nicht bloß unvermittelt die Thora neben den „Derech erez" stellen wollen, sondern eine Synthese beider, ein Kulturjudentum (wie wir's mal nennen wollen) mit heißer Seele suchen, aus glühender Liebe zu allem Hohen und Reinen, was göttliche Offenbarung und menschliches Sinnen geschaffen. Und es schwillt mir manchmal das Herz, wenn fromme und unfromme Einfalt solche Adelsmenschen von reinem Wollen und heiliger Treue zur jüdischen Gemeinschaft mit den Jason,

eine griechisch-katholische Kapelle steht, weil die erste Gemahlin des letzten Herzogs von Nassau eine russische Prinzessin war. — Methodisch ist der Versuch, Motive biblischer Personen durch eine Übersetzung ins moderne verständlich zu machen, ganz vortrefflich. Und man braucht nur den Vergleich zu Ende zu denken, um — sehr gegen Cornills Absicht — das Recht und die Bedeutung des Eifers Elias zu erweisen: was würden die Wiesbadener gesagt haben, wenn ihr Herzog seiner Gattin zuliebe Menschenopfer gutgeheißen hätte, wie sie im Baalskult vorgeschrieben — freilich auch in so mancher Kapelle mit goldener Spitzkuppel sanktioniert wurden!

Menelaos und ihrer Sippe zusammenwirft. Aber gerade der Lehrer, der sich jener Gemeinschaft der Suchenden nicht fern fühlt und Jünglinge heranbilden möchte nicht nur zur Betrachtung des Stromes jüdischer Geistesarbeit, sondern möglichst dazu, daß sie selbst Welle werden in seinem heiligen, ewigen Flusse — gerade er muß neben dem Recht, ja, der Notwendigkeit der Problemstellung Philons auch die Gefahren aufweisen, zu denen solche philosophische Betrachtung des Judentums stets führen wird, namentlich aber dann, wenn sie mit unzulänglichen Mitteln unternommen wird. Gerade Philon macht sie uns sehr anschaulich. Wohl weiß er klar und energisch darzustellen, daß die Forderung des Monotheismus, die jede Weltbetrachtung auf wissenschaftlicher Grundlage — natürlich auch die griechische — erheben muß, im Judentum ihre Erfüllung gefunden hat; wohl ist ihm der erzieherische Wert der Bibel und die ethische Bedeutung ihrer sozialen Gesetzgebung deutlich: aber da er nicht fest genug im Boden jüdischer Bildung wurzelt, von der Bibel nur die Thora gründlich kennt und auch diese nur aus der mangelhaften griechischen Übersetzung, führt er selbst den Monotheismus nicht ohne Einschränkung durch und macht dem Dämonen- und Sternenglauben seiner Zeit bedenkliche Zugeständnisse, statt dieser Zeit selbst zum Führer zur Wahrheit zu werden; er deutet die Humanität der stoischen Ethik mit den sonderbarsten allegorischen Kunstgriffen in die schlichten Erzählungen der Genesis hinein, ohne das biblische Gebot der Nächstenliebe auch nur einmal zu zitieren. Die Betrachtung eines Mannes, über den die Geschichte ihr Urteil gesprochen hat, wird unsere Schüler wohl ahnen lassen, wie aller Wahrscheinlichkeit nach spätere Geschlechter über so manchen Versuch einer wissenschaftlichen Behandlung der jüdischen Lebensanschauung urteilen werden, der mit voller Beherrschung der modernen Kultur und echter Liebe zum Judentum unternommen wurde, aber doch weit mehr in der Zeitphilosophie als im jüdischen Erleben wurzelt und deshalb manchen Eigenwerten des Judentums nicht gerecht geworden ist — vielleicht auch gerade solchen,

die schon den nächsten Generationen als besonders bedeutend erscheinen werden.

Goethe sagt einmal von der Natur, sie sei unergründlich, weil kein Einzelner sie begreifen könne; vielleicht könne es aber die Menschheit als Gesamtheit. Ähnlich möchte ich von den Versuchen einer philosophischen Darstellung des Judentums meinen: keiner von ihnen ist ganz vergeblich oder, wie das der Spießbürger nennt, „überholt“; aber keiner hat — bedingt durch zeitliche und persönliche Schranken — mehr als einzelne Züge darstellen können von dem großen, unausschöpfbaren Gesamtbild. Was der Talmud vom einzelnen Bibelvers sagt, gilt vom Judentum als Ganzem: dem Felsen gleicht es, aus dem jeder neue Hammerschlag neue Funken sprühen läßt.

An der geschichtlichen Betrachtung des Doppelkampfes des Judentums um seine äußere und innere Selbstbehauptung wird sich, glaube ich, das wenige aufreihen lassen, was wir unseren Primanern von der Geschichte ihrer Väter sagen können. Denn von jüdischer Dichtung kann nur ganz gelegentlich die Rede sein (etwa bei der Besprechung der Feiertage); vom Talmud und Schulchan Aruch wird im Zusammenhang mit antisemitischen Vorwürfen und in der systematischen Religionslehre gesprochen; aber der Versuch, Geschichte der Halacha ohne Quellenlektüre zu treiben, wäre ganz unfruchtbar und ist vielleicht am meisten schuld an den Bedenken, die man manchmal gegen den jüdischen Geschichtsunterricht überhaupt hört. — Freilich erfordert die nähere Ausführung der beiden (häufig einander zu fruchtbarer Verknüpfung berührenden) Leitlinien doch wohl Hilfsmittel, wie wir sie bis jetzt noch nicht haben; wenn auch manches sehr Brauchbare neuerdings erschienen ist. Wenn im profanen Geschichtsunterricht, wie zu hoffen, weiterhin Quellenlektüre gepflegt wird, so werden sich die jungen Leute gern durch Sulzbachs sachkundig zusammengestellte (aber leider sehr teure!) „Bilder aus der jüdischen Vergangenheit“ in das Leben ihrer Vorfahren einführen lassen; sehr wertvolle Dienste werden einer Betrachtung, wie wir sie vorschlagen, die „Denkmäler jüdischen Geistes“

von May und Levy leisten, deren erstes und zweites Heft, kurz vor dem Kriege erschienen, eine Auswahl aus Moses Mendelssohns und Gabriel Riessers Schriften vorlegt. Aber namentlich das letztgenannte Unternehmen bedarf unbedingt der Weiterführung; vielleicht schenkt uns auch einmal ein Hochschullehrer der Religionsphilosophie ein Büchlein über „Jüdische Denker", wissenschaftlich begründet natürlich, aber ohne gelehrten Ballast — damit in Schule und Verein eine Geschichtsbetrachtung Platz greife, die aus der Empfindung der gegenwärtigen Not die Vergangenheit verstehen lehrt und die ungeheuren Kraftquellen, die Israels Geschichte erzeugt hat, wirken läßt zur Erfüllung der Aufgaben der Gegenwart.

(Fortsetzung folgt).



Über den Zusammenhang zwischen schriftlicher und mündlicher Lehre.

(Proben aus Malbims התורה והמצוה).

Von Dr. Isak Unna, Rabbiner in Mannheim.

Eine der wichtigsten Grundlagen des biblisch-talmudischen Judentums ist der Zusammenhang zwischen der schriftlichen und mündlichen Lehre. Die מדות, die Regeln, nach denen das mündliche aus dem schriftlichen Gesetz abgeleitet wird, sind vom Sinai überliefert, und nicht umsonst ist die ברייתא דרבי ישמעאל, in der diese Regeln aufgezählt sind, in unsere Gebetordnung aufgenommen worden. Die Einheit von schriftlicher und mündlicher Lehre ist die Säule, auf welcher das rabbinische Judentum ruht, mit der es steht und fällt. So ist denn auch der Kampf gegen das mündliche Gesetz und gegen seine Gleichstellung mit dem schriftlichen ein uralter, der sich in verschiedener Form in den verschiedensten Geschichtsepochen wiederholt hat. Zuerst waren es die Sadduzäer, welche die Verbindlichkeit der mündlichen Lehre leugneten; später vertraten

die Karäer dasselbe Prinzip, und auch bei der Reformbewegung der Neuzeit spielte dieses Moment eine wichtige Rolle. Aber auch von außen her, von christlicher Seite, wurden gegen die Einheit und Untrennbarkeit von Bibel und mündlicher Lehre die heftigsten Angriffe gerichtet. Man erfand den Unterschied zwischen dem „prophetischen" und dem talmudisch-rabbinischen Judentum, das auf der „Überlieferung fußt und eine Umbildung und Verfälschung des ersteren bedeuten sollte, man kämpfte ebenso mit den Waffen des Spottes wie der Gehässigkeit gegen die „Spitzfindigkeiten" und willkürlichen Auslegungen der Talmudlehrer, und für die Auffassung dieser Kreise ist der Talmud nicht anderes als ein Kompendium sophistischer und spitzfindiger Kasuistik. Es kann natürlich nicht geleugnet werden, daß bei einer oberflächlichen Betrachtung viele Auslegungen unserer Weisen sehr auffällig erscheinen müssen, daß die Deutung der Schriftstellern oft dem einfachen Wortsinn zu widersprechen scheint. Es werden manchmal an ein Wort halachische Bestimmungen angeknüpft, während dasselbe Wort an einer anderen Stelle keinerlei besondere Ausdeutung erfährt, ja es wird bisweilen derselbe Ausdruck an zwei verschiedenen Stellen in ganz entgegengesetztem Sinne ausgelegt.

Bei einem tieferen Eingehen auf die Methode unserer Weisen zeigt sich freilich, daß hier nichts weniger als Willkür herrscht. Wir besitzen ein Werk, das in glänzender Weise unwiderleglich dartut, wie alle דרשות unserer großen Lehrer, alle ihre Ableitungen der mündlichen aus der schriftlichen Lehre auf den Gesetzen der Logik und der hebräischen Sprache beruhen. Dieses Werk, das viel zu wenig studiert wird, ist der Pentateuchkommentar des R. Meir Leibusch Malbim, der den Titel התורה והמצוה führt. Malbim, der zuerst in Wreschen und Kempen, später in Bukarest, sodann in mehreren russischen Städten Rabbiner war, und nach einem durch Verfolgungen heimgesuchten Lebensabend in Kiew starb, ist durch eine Reihe von Werken bekannt, unter denen der Pentateuchkommentar die erste Stelle einnimmt. Innerhalb dieses Kommentars ragt aber besonders die umfassende Er-

klärung zum 3. Buch hervor, die sich an den halachischen Midrasch ספרא דבי רב oder תורת כהנים anschließt. Den Anlaß zur Abfassung dieses großangelegten Werkes gab, wie er selbst im Vorwort hervorhebt, die Braunschweiger Rabbinerversammlung des Jahres 1844. Die Art, wie man dort die mündliche Lehre herabwürdigte, wie man den Talmudweisen Unkenntnis des einfachen Wortsinnes und der Sprachregeln vorwarf, ließ in ihm den Entschluß heranreifen, die Berechtigung der mündlichen Lehre und ihre Verankerung in der schriftlichen wissenschaftlich zu beweisen. In dem Kommentar zu תורת כהנים wird nun an den einzelnen Deutungen gezeigt, daß hier keinerlei Willkür herrscht, daß vielmehr alle Auslegungen tief begründet und überall in derselben Weise durchgeführt sind, daß also die Methode unserer Weisen auf einem einheitlichen, festgefügten System beruht. Mit genialem Blick versteht es Malbim die verborgenen Ideen ans Licht zu ziehen, mit bewundernswertem Scharfsinn ergründet er den logischen und sprachlichen Ausgangspunkt der paradoxesten Deutungen, und mit einer erstaunlichen Belesenheit weiß er für jede seiner Behauptungen eine Fülle von Beweisstellen anzuführen. In der Einleitungsschrift, die er אילת השחר betitelt, gibt er eine zusammenfassende Darstellung der Regeln und Prinzipien, die er bei seinen Forschungen gefunden hat.

Im folgenden sollen einige Proben aus dem Kommentar התורה והמצוה vorgeführt werden, die einen Begriff von der Forschungsweise Malbims geben und zu weiterer Beschäftigung mit seinen Schriften anregen sollen.

I.

Zu Levit. 1,3 heißt es im תורת כהנים:

יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול על כרחו ת״ל לרצונו כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. „Er bringe es dar“, das lehrt, daß man ihn zwingt, das versprochene Opfer darzubringen. Man könnte danach glauben, daß er es auch gegen seinen Willen bringen müsse, deshalb heißt es „mit seinem Willen“; wie ist dieser Widerspruch zu verstehen? Man zwingt ihn, bis er sagt: „Ich bin einverstanden“.

Eine eigentümliche Deutung! Das Opfer muß mit dem Willen des Spenders gebracht werden; dennoch zwingt man denjenigen, der ein Opfer gelobt hat, es zu bringen. Man zwingt ihn, seine Zustimmung zu geben; kann hier noch von freiem Willen die Rede sein? — Hören wir, wie Malbim die Stelle erklärt.

Der Ausdruck לרצונו bedeutet, daß die Spende mit dem freien Willen des Opfernden gebracht werden muß, nicht unter irgendeinem Zwang, der im Gegensatz zur Freiwilligkeit steht. Ähnlich heißt es (Levit. 23, 19): „Mit eurem Willen ein Fehlerloses, Männliches"; denn wer wider seinen Willen spendet, bringt das Geringste aus seiner Herde (vgl. Maleachi 1, 13 f.); der freiwillig Spendende dagegen wird ein Auserwähltes bringen. So heißt es auch bei dem Friedens- und Dankopfer לרצנכם תזבחו als Einleitung zu dem Verbot die Absicht zu äußern, das Opfer außerhalb der dafür bestimmten Zeit zu genießen; denn das Fehlen der Freiwilligkeit könnte dazu führen, einen solchen verwerflichen Gedanken zu hegen. (Auch Ibn Esra und Raschbam erklären לרצונו „mit seinem, d. h. des Spenders Willen"; die Übersetzung von Onkelos, der es im Sinne von לו לרצון „zum Wohlgefallen für ihn" auffaßt, ist auffällig und steht im Gegensatz zu den Regeln der Sprache und zu der Erklärung unserer Weisen).

Das Wort רצון kann nun im Hebräischen zweierlei Bedeutung haben: 1. Versöhnung nach einer vorausgegangenen Sünde, wie z. B. in Jesaja 40, 2 כי נרצה עונ' „denn ihre Schuld ist gesühnt" oder Levit. 26, 34 תרצה הארץ. 2. den Willen zu einer Sache, als Synonym zu dem Begriff חפץ. Dennoch ist zwischen רצון und חפץ ein wesentlicher Unterschied; denn רצון bedeutet eine Funktion des Verstandes, während חפץ eine Funktion des Gemütes bedeutet. Der Begriff רצון drückt aus, daß die Sache mit dem Verstand des Menschen in Einklang steht und daß er sie will; der Begriff חפץ dagegen sagt, daß er eine gefühlsmäßige Hinneigung zu der Sache hat, danach gelüstet oder sie begehrt. Der רצון ist frei von solchen Regungen des Gefühls, denn er gehört in die Sphäre des Verstandes und des Willens.

Man kann sich vorstellen, daß man zu einem Gegenstand durch den רצון hingezogen wird, aber nicht durch den חפץ, oder auch umgekehrt. Wenn es z. B. bei Schechem (Gen. 34) heißt: כי חפץ בבת יעקב, so war dies ein חפץ ohne רצון; denn die verstandesmäßige Überlegung wird den Menschen nicht zu etwas Schlechtem führen, weshalb auch in der heiligen Schrift bei der Hinneigung zum Schlechten niemals der Ausdruck רצה, sondern stets der Ausdruck חפץ gebraucht wird (wie z. B. in Jes. 66, 3 ובשקוציהם נפשם חפצה), weil hier das Gelüsten über den vom Verstand beeinflußten Willen den Sieg davongetragen hat. In diesem Sinne ist auch die Stelle (Deut. 25, 7) aufzufassen ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו (oder Ruth 3, 13); denn der vom Verstand geleitete Wille wird bereit sein, das Gebot Gottes zu erfüllen, aber das gefühlsmäßige Begehren hindert ihn daran, etwa deshalb, weil ihm die Schwägerin nicht gefällt, der חפץ also den רצון besiegt hat. Man kann deshalb auch dem רצון etwas befehlen, nicht aber dem חפץ; denn חפץ ist eine Funktion des Gefühls, das der Mensch nicht in seiner Gewalt hat. Wohl aber kann man ihm befehlen, seinen רצון einer Sache zuzuwenden, d. h. sich den Wert und den Nutzen einer Sache vorzustellen, so daß sie seinem Verstand zusagt. (Wir finden deshalb auch in der ganzen heiligen Schrift das Zeitwort חפץ niemals im Imperativ, wohl aber das Wort רצה.) Aber ein solcher Befehl kann ihm nur in bezug auf den eignen Willen erteilt werden; mit Bezug auf den Willen eines andern würde er einen Zwang, also die Aufhebung der Willensfreiheit bedeuten.

Auf Grund dieser Voraussetzungen werden uns die Worte des Sifra klar werden. Aus den Worten יקריב אותו wird gefolgert, daß man ihn zwingt. Diese Folgerung beruht auf der feststehenden Regel, daß es Sprachgebrauch ist, das betonte Wort im Satz voranzustellen. Ein Zeitwort, das bereits im Satz vorkam und nur nebenher wiederholt wird, wird stets nachgestellt. Wir würden deshalb hier die Reihenfolge erwarten לרצונו יקריב אותו, weil der Nachdruck auf dem Wort לרצונו liegt, das ein neues Moment enthält, während יקריב ja in dem vorher-

gehenden יקריבנו schon enthalten war. Die Voranstellung von יקריב will also sagen, daß auch hierin ein neues Moment liegt, das hervorgehoben werden soll: יקריב אותו מ"מ אפילו באונם. Er soll es jedenfalls bringen, selbst wenn er durch Zwangsmittel dazu genötigt werden müßte. (Ich habe schon an anderer Stelle erläutert, daß überall, wo ein allgemeines Gebot durch die dritte Person der Einzahl ausgedrückt ist, dies eine Aufforderung an die Allgemeinheit oder an die Behörde bedeutet, den einzelnen zur Erfüllung seiner Pflicht anzuhalten. Deshalb heißt es hier nicht יקריבנו, sondern יקריב אותו, weil יקריבנו in Anlehnung an das vorhergehende יקריבנו einen Befehl für den einzelnen bedeuten würde, während יקריב אותו sich an die Behörde richtet, die den einzelnen zwingen soll). Wenn nun aber יקריב אותו die zwangsweise Beitreibung ausdrückt, wie kann die Schrift fortfahren לרצונו, da doch nach unseren früheren Ausführungen ein Zwang gegen den רצון nicht möglich ist? (Das bedeutet die Frage הא כיצד). Hierauf antwortet Sifra: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. Diese Antwort beruht auf dem früher dargelegten Unterschied zwischen רצון und חפץ. Der רצון strebt verstandesmäßig einer guten Sache zu. Aber der חפץ läßt ihn manchmal nicht zur vollen Entfaltung kommen. Der Mensch will sich z. B. Wissen erwerben, er will Wohltätigkeit üben; nur die Leidenschaft, das Ruhebedürfnis und ähnliche Gefühlsmomente halten ihn davon zurück. Könnte er das Ziel ohne die Mittel, ohne Mühe und Anstrengung erreichen, so würde sein Wille gewiß dazu neigen, weil das Gute dem reinen Verstand immer zusagt; nur das unangenehm Erscheinende bei den Mitteln, wie die Mühe und der Geldverlust, halten ihn zurück. Nachdem er nun zu der Darbringung selbst gezwungen wurde, er das Opfer also schon gebracht hat, sind wir überzeugt, daß sein רצון mit der Ausführung der guten Handlung an sich in Übereinstimmung ist.

II.

Zu Levit. 1, 5 bemerkt der ספרא:

וזרקו יכול זריקה אחת ת"ל סביב אי סביב יכול יקיפנו כחוט ת"ל וזרקו הא כיצד שתי מתנות שהן ארבע. „Der Ausdruck וזרקו könnte

darauf schließen lassen, daß nur einmal gesprengt werden sollte, deshalb wird hinzugefügt סביב; der Ausdruck סביב hinwiederum würde zu der Annahme führen können, daß das Blut sich wie ein Faden um den Altar herumziehen müsse, deshalb heißt es וזרקו. Wie ist dies nun zu erklären? Es soll zweimal gesprengt werden, und zwar so, daß das Blut an den vier Seiten sichtbar ist (nämlich an den beiden einander gegenüberliegenden Ecken des Altars)."

Malbim erklärt die Stelle in folgender Weise:

Es ist ein Unterschied zwischen den Ausdrücken זריקה, נתינה, שפיכה und הזיה; זריקה bedeutet ein Werfen von fern her (so z. B. וזרוק על העיר „wirf sie auf die Stadt", Jech. 10, 2) oder von unten nach oben (וזרקו משה השמימה „und es werfe ihn Mose gen Himmel", Exod. 9, 8); שפך drückt ein Gießen von oben nach unten am Orte aus (ולקחת ממימי היאור ושפכת היבשה, Ex. 4, 9); זרק bedeutet ein Schütten in großer Menge, הזיה dagegen ein tropfenweises Sprengen mit der Hand oder mit dem Bündel Ysop, נתינה ein langsames Tropfen mit dem Finger. Ich habe schon früher angedeutet, daß der Ausdruck זרק ein Sprengen vermittels des מזרק des Beckens bedeutet, weil es nur vermittels des Gefäßes möglich ist, viel auf einmal zu sprengen. — Der Ausdruck סביב nun könnte dahin verstanden werden, daß das Blut den Altar vollständig umgeben müsse (so wie z. B. Exod. 28, 31 שפה יהי' לפיו סביב „ein Saum sei bei seiner Öffnung ringsum"); dies aber wäre bei der זריקה nicht möglich. Das ist in den ersten Worten des Sifra ausgesprochen יכול זריקה אחת ת"ל סביב יכול יקיפנו כחוט ת"ל וזרקו.

Es ist indessen den Sprachforschern bekannt, daß zwischen den Zeitwörtern הקף und סבב ein Unterschied besteht. Das Wort הקף wird lediglich da gebraucht, wo der umgebende Ring geschlossen ist, während סבב manchmal auch angewendet wird, wenn der Ring nicht ganz geschlossen ist. So heißt es z. B. Ex. 7, 24 ויחפרו סביבות היאור „sie gruben rings um den Fluß", wo offenbar das Graben nur stellenweise geschah; und ebenso Chron. I 9, 27 וסביבות בית האלקים ילינו כי עליה' משמרת, wo von den Wachen der Leviten die Rede ist, die sich nicht

lückenlos um den Tempel herumzogen, sondern nur an bestimmten Stellen des Tempelberges und der Vorhöfe postiert waren. Soll durch סבב ein geschlossener Ring bezeichnet werden, so wird das Wort verdoppelt (so z. B. Jech. 37, 2 והעבירני עליה׳ סביב סביב) oder es werden beide Zeitwörter zusammen gebraucht, (vgl. Jos. 6, 3 וסבתם העיר הקיף, Kön. II 11, 8 והקפת׳ על המלך סביב) es wird dann das Wort הקף zu dem Wort סבב hinzugefügt (Ps. 48, 13), um die Vollständigkeit zu betonen

Nach diesen Voraussetzungen paßt das Wort סביב auch dann, wenn die umgebende Linie nur den Anfang der vier Ecken berührt, so wie es z. B. heißt: (Ex. 50, 33) ויקם את החצר סביב למשכן ולמזבח, obgleich der Vorhof die Wohnung nicht kreisförmig umgab; oder Richter 7, 21 ויעמדו איש תחתיו סביב למחנה, wo ebenfalls nicht an ein lückenloses Umringen gedacht ist. Deshalb erklärt Sifra, daß zweimal gesprengt wird, doch so, daß die zwei Sprengungen als vier erscheinen, d. h. man sprengt das Blut an die nordöstliche und südwestliche Kante, so daß es sich nach beiden Seiten verbreitet und an den vier Seiten sichtbar ist.

III.

Zu Levit. 2, 11 wird bemerkt:

שאור לא תקטירו אין לי אלא המרובה המועט מנין ת"ל כל שאור אין לי אלא הוא עצמו עירובו מנין ת"ל כי כל שאור. „Würde es heißen „„Sauerteig sollt ihr nicht verdampfen lassen““, so würde ich darunter nur eine größere Menge verstehen; da es heißt כל שאור „keinerlei Sauerteig“, so bedeutet dies, daß auch ein geringes Quantum verboten ist. Aus diesen Worten der Schrift würde ich nur das Verbot entnehmen, den Sauerteig selbst darzubringen; woher ersehe ich, daß auch alles, was dem Sauerteig beigemischt ist, untersagt ist? Weil es heißt: כי כל שאור.“

Auch diese Stelle scheint auf den ersten Blick höchst befremdlich. Wieso soll die Hinzufügung des Wörtchens כי das Verbot der Mischung begründen? Malbim erklärt die Stelle in einleuchtender Weise.

Es steht für uns fest, daß das Wörtchen כל in einem bejahenden Satz eine Verallgemeinerung der Bejahung, bei einer

Negation die Absolutheit der Negation bedeutet. Die allgemeine Bejahung oder Verneinung kann aber auf zweierlei Weise geschehen. Wenn nämlich das Hauptwort, dem das Wörtchen כל beigegeben ist, eine Gruppe oder eine Art bedeutet, die einzelne Individuen umfaßt, so wird durch כל das bejahende oder verneinende Prädikat auf alle Individuen der Gattung bezogen, wie z. B. Levit. 11, 20 כל שרץ העוף שקץ הוא. Bezeichnet das Hauptwort dagegen ein Einzelwesen und umfaßt nicht mehrere Individuen, so werden durch כל alle Teile des Einzelwesens ein- oder ausgeschlossen, wie z. B. (Levit. 15, 16) ורחץ את כל בשרו. Der Ausdruck כי כל שאור kann nun nicht auf alle Arten von שאור bezogen werden, weil es mehrere Arten von שאור nicht gibt; er muß also notwendig dahin gedeutet werden, daß auch ein Teil von seinem Quantum damit gemeint ist. Das bedeuten die Worte des Sifra: המועט מנין ת"ל כל שאור. — Es ist nun auch ein Unterschied zwischen שאור und חמץ; mit dem שאור säuert man den Teig, und der gesäuerte Teig selbst wird חמץ genannt. Es ist auch ein Unterschied zwischen חָמֵץ und חוֹמֶץ, denn חומץ umfaßt alles Gesäuerte, wie Essig u. dgl., während חָמֵץ und מחמצת nur den gesäuerten Teig bezeichnen. Deshalb nun heißt es in Sifra: עירובו מנין ת"ל כי כל שאור. Die Ausdrucksweise der Schrift „es darf nicht gesäuert bereitet werden, denn ihr sollt keinen Sauerteig verdampfen lassen“ zeigt uns nämlich durch das begründende כי, das die beiden Sätze in das Verhältnis von Begründung und Folgerung setzt, daß das Verbot, ein Mehlopfer als חמץ zu bereiten, aus dem Verbot der Darbringung von שאור herzuleiten ist. Daraus folgt aber, daß dieses Verbot sich auch auf den Sauerteig bezieht, der durch Mischung zu חמץ geworden ist; denn wäre nur reiner, unvermischter שאור verboten, so könnte dieses Verbot nicht als Begründung für das Verbot des חמץ angeführt werden. (Durch diese Erklärung tritt, wie Malbim im Anschluß hieran erörtert, auch die Abhandlung des Talmud Pesachim 43 über כל und כי כל in eine ganz andere Beleuchtung.)



Gedanken zu Alfred Lemms: Der Weg des Deutschjuden[1].

Von Dr. Armin Blau, Hamburg.

I.

Der Weltkrieg und seine unabsehbaren Folgen machten eine Neueinstellung des jüdischen Volkes zur übrigen Welt und insbesondre zu seiner engeren Umgebung, zu dem Wirtsvolk, in dessen Mitte es jeweilig wohnt, zur Notwendigkeit. Namentlich harrt das brennende Problem der Lösung, und vielen gerade den Besten lastet es schwer am Herzen: Wie kannst du Volk im Volke sein, wie sollst du Völkisches, Blutmäßiges, eigene Art und Sitte inmitten eines andersgearteten Volkstums in dir aufnehmen, es als Stammeserbe dir und den Kindern erhalten und ihnen das lebendige Bewußtsein ihrer jüdischen Einzigartigkeit trotz übermächtiger kulturell andersartiger, nicht jüdischer Beeinflussung der Umgebung vermitteln? Denn daß eine Inkongruenz besteht beispielsweise zwischen deutschen und jüdischen Kulturformen, daß das Denken und und Fühlen des vollbewußten Juden in Deutschland, wenigstens im vorrevolutionären und im nachrevolutionären scheinbar auch ihre volle Erschöpfung und Befriedigung nicht finden konnte, das ist genauerem Beobachten unverkennbar[2]). In gesellschaftlicher, politischer, wissenschaftlicher, ja sogar sprachlicher Hinsicht war bisher ein lückenloses Betätigungsfeld und ein restloses Aufgehen im Deutschtum bei den besten Geistern nirgends bemerkbar. Wie soll sich das in Zukunft gestalten, zumal jetzt, wo das Stammesbewußtsein des Deutschen Juden zu neuem Leben erwacht und bewußt völkische Formen anzunehmen im Begriffe steht? Welches ist „der Weg des Deutschjuden“, welcher Synthese oder Spezialisierung bedarf

---

1) Verlag Der neue Geist, Preis 1,20.

2) Vgl. den aufsehenerregenden Aufsatz Georg Hermanns, des Verfassers von „Jettchen Gebert“, im Juli-Heft der „Neuen Jüdischen Monatshefte“.

es, um den Charakter des Judendeutschen, des national vollbewußten Deutsch-Juden vorbereiten zu helfen und der kommenden Gestaltung die Wege zu ebnen und wie läßt sich dieser Charakter mit der Umgebung in Einklang bringen? Auf diese Frage bemüht sich die obengenannte gedankenschwere Schrift des hoffnungsreichen, auch als Dichter bedeutenden, leider im Kriege jung verstorbenen Alfred Lemm eine Antwort zu finden.

Die Schrift gliedert sich in vier merklich geschiedene Teile, deren erster die Theorie, deren zweiter, dritter und vierter Teil die Praxis bringt. Der erste Teil untersucht und umgrenzt gleichsam die Diagnose des Übels, worauf dann in den übrigen Teilen eine Therapie zu geben versucht wird. Zuerst werden die Symptome der Krankheit, der Typus des Krankheitsträgers festgestellt.

Der größte Teil der in Deutschland lebenden Juden gehört zu jener Klasse, die aus der Erkenntnis der Haltlosigkeit und Halbheit ihres Bekenntnisses zu zwei Volksstämmen, des jüdischen und des deutschen zugleich, das Aufgehen in einen derselben ungeteilt erstreben, die ihr Heil im möglichst innigen Anschluß an das Deutschtum suchen, ohne dabei ihre jüdische Sonderart bewußt preisgeben zu wollen, das sind die sogenannten „Assimilanten"; diese werden in ihrer jetzigen Gestalt keinen neuen Typus des „Deutsch-Juden" stellen können, da sie und mit ihnen der winzig geringe jüdische Einschlag gegenüber dem übermächtigen deutschen Kultureinfluß im Deutschen restlos in absehbarer Zeit verschwinden müssen. Mit jeder Generation bröckelt im Kreise der Assimilanten das Jüdische immer mehr ab, und eine völlige Nivellierung und Entnationalisierung greift bei immer sich steigender Vermischung unter ihnen Platz. Tod und Vernichtung der jüdischen Gemeinschaft müssen die Folge dieses planmäßigen Sichaufgebens werden. Aber vielleicht wollen die Assimilanten das letzten Endes? Nein, das wollen sie nicht, denn Instinkt, Rassentrieb, Selbsterhaltungstrieb, auch die Liebe zur Stammeseigentümlichkeit wirken zutiefst im letzten Assimilanten als Gegenkräfte gegen eine völlige

Preisgabe alles Jüdisch-Nationalen. Kein völliges „Untertauchen" (wie einst der berüchtigte Vorschlag eines Berliner Assimilanten lautete) und Verschwinden des ganzen Stammes kann ein Jude, er mag der Tradition noch so fern stehen, aufrichtig wünschen.

Welchen Weg kann somit der Deutsch-Jude, der aus Überzeugung nicht mehr zurück zur Tradition kann, und das ist bei der Mehrzahl der Deutschen der Fall, um sich und seine Nachkommen dem jüdischen Namen und Volkskörper einzufügen und dauernd zu erhalten? Wie ist das unbewußte Streben nach Ganzerhaltung der jüdischen Seelen- und Artsubstanz in einen bewußten, aktivistischen Prozeß, in bewußte Tat umzusetzen? Hier beginnt der positive Teil der Erörterung, und zwar sind die Reformvorschläge, die Lemm vorbringt, so originell und als Echo aus dem Kreise der modernen Jung-Intellektuellen des Leipziger Kurt-Wolff-Verlages so einzigartig, daß, wie wir gleich sehen werden, es sich auch für die Leser dieser Zeitschrift verlohnt, einen Einblick in die Gedankengänge des Verfassers zu gewinnen.

Alfred Lemm setzt dem positiven Teile seiner Ausführungen die These voran: Nur dem Ostjudentum verdankt das Westjudentum seinen Fortbestand und seine Verjüngung, nur vom Osten strömen noch Kraftquellen und Lebensenergien dem Westvolke zu. (Denselben Gedanken, wenn auch mit weniger poetischem Schwung, vertritt übrigens Klatzkin in seinem neuesten Buch Probleme des Judentums, S. 46 f.) Das Ostjudentum mit seinen Massenhandlungen und seinem Urcharakter besitzt noch den Typus des Orientalen. Sowie der asiatische Orient das Heimatland des Seins, der kontemplativen Abgezogenheit und der Ekstase ist im Gegensatz zum europäischen Okzident mit seiner mehr auf das Tun, auf die „Patentmarke der Zweckmäßigkeit" gerichteten Sinnesart, so besteht ein engerer Gegensatz zwischen dem noch orientalisch gerichteten Ostjuden und dem schon westeuropäisch imprägnierten Deutschen Juden, dem Ostjuden eignet noch die nach innen gerichtete geistige Veranlagung,

die Verachtung der „Form“ und „Fläche“ der irdischen Welt, die Versenkung in eine überirdische, mehr spekulative Welt des Gefühls, des Seelenüberschwangs, der Gottesglorie im Menschen. Anderseits entlädt sich diese Neigung zur Reflexion in einer starken Vorliebe für Vernunfthandlungen. Aus diesem Trieb nach Rationalismus erklärt sich die Vorliebe des Ostjuden für Kopfarbeit, für Hirnbetätigung, die aber noch keineswegs ein höheres ethisches Wollen, eine Durchgeistigung und Veredlung bedingt. Vor allen Dingen fehlt dem Ostjuden die „Erdbezogenheit“, der Sinn für Beobachtung von Landschaft und täglich ihn umgebenden Dingen. Seine „Ichvertiefung“ macht den Ostjuden oft fühllos gegenüber der dinglichen Welt, daher seine Gleichgültigkeit gegenüber dem Welterleben, den technischen und praktischen Fortschritten. „Der stammjüdische (d. h. ostjüdische) Charakter hätte sich also aus seiner allzu starken Nachinnengerichtetheit zu stärkerem Außenleben, von seiner Geistigkeit zu mehr Gegenständlichkeit zu entwickeln“. (p. 28). Anderseits kann darüber kein Zweifel bestehen, daß das Westjudentum hinwiederum an einem Mangel an seelischen Potenzen leidet, daß Kapitalismus, Mechanisierung des Geistes, Anbetung des Macht- und Erfolg-Prinzips unsern seelischen Horizont völlig verdunkelt haben. Hier kann nur eine Synthese, eine Durchdringung von Ost und West Rettung bringen. Ein neuer Mensch-Jude muß geschaffen werden, der „orientalische Europäer“, und dieser Typus kann nur durch die Verschmelzung ostjüdischer mit westjüdischer Wesensart zustandekommen. (Schon im August—September Heft des „Juden“ 1917 hatte Lemm dargetan, daß er nur in dem orientalisch-osteuropäisch fühlenden Westjuden die wahrhaften zukunftverheißenden Kulturträger für Europa erblicke) Die Westjuden müßten von den Östlern die Kraft der Unbedingtheit lernen, „die große Geste, die Fähigkeit der Hingabe“; die Ostjuden haben noch die tiefe Religiosität, welche sie zwingt, für ein Überirdisches zu leben und zu sterben. Wir hier kennen nur eine Leitung im Handeln, den Zweck, das Gebot der Erde. Der Ostjude „kennt noch das Gebot des

Himmels". (p. 30). Es folgt dann ein Dithyrambus auf die „Neujüdische Religiosität" und auf den „Chassidismus" gewisser Klassen, insbesondere der Ostjuden. Aufgabe der neujüdischen Religiosität wird sein müssen eine Neubelebung der Tradition, das Neuerleben und Beseelen alter Formen und Symbole, die alten Riten sind soweit lebensberechtigt, als sie tatsächlich lebendig sich ins Volksbewußtsein überführen lassen, soweit als die äußere Form noch mit einer Seele verbunden ist. Auch könnten völlig bedingte, an ein Nationales gebundene Feste nur in einem bestimmten Rahmen in der Gegenwart begangen werden, heute, wo gleiche Kulturziele und Ideale von Gott und Welt die Völker aus den nationalen Schranken herauszuführen streben. (Über diese kurze Abfertigung der Gesetzesreligion mit ihrer unvergleichlichen Weihekraft wird unten mehr zu sagen sein.) Hochziel der neujüdischen Religiosität muß werden: „Durchdringung der bisher unidealistisch gerichteten weltlichen Sphäre mit dem religiösen Heroismus", Überwindung der talmudischen, „misnagdischen", mehr verstandesmäßigen Richtung des Judentums durch die „chassidische", die gefühlsmäßigere. „Christus war der erste große Chasside". (!) Es gibt (nach Lemm) keinen größeren Aufstieg für den Juden, ja für den Menschen überhaupt, als den Weg zum Chassidismus. Im Chassidismus und seiner Lehre sind die ganz großen Menschheitsideale, insbesondere das der „Liebe" in höchster Idealgestalt verwirklicht. Zwar ist schon im Alten Testament das Gebot der Nächstenliebe als sittliche Forderung aufgestellt, aber es ist, (so sagt Lemm, ähnlich Achad Haam in Al Par. Der.: I, S. 96 f.) nicht zu leugnen, daß im alttestamentlichen Judentum der besondre Akzent mehr auf der Gerechtigkeit liegt (nach dem bekannten Ausspruch Hillels), im Chassidismus dagegen liege ebenso wie im Christentum der besondre Stimmungswert auf dem Begriffe der „Liebe". Hier konstatiert Lemm zum ersten Male eine Wesensverwandschaft des Chassidismus mit dem Christentum. Ebenso findet Lemm eine Inhaltsähnlichkeit und Annäherung des Chassidismus an das Christentum in der Lehre der kosmischen Zusammengehörigkeit alles Irdischen, das im

Verhältnis der Brudergemeinschaft, die sich um einen geistigen Führer, den „Rabbi", schart, am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Aus dem innigen Erleben der Weltverbundenheit mit Gottesnähe entspringt auch die den talmudischen Juden völlig fremde Freude im Gottesdienst, ebenso der Wert und die Betonung der Freude im Gegensatz zur Pflicht, der Laienhaftigkeit im Gegensatz zur Gelehrtheit, der Volkstümlichkeit im Gegensatz zur Gebildetheit, des Tuns statt des Sagens (wo hätte der Talmud je sowas gelehrt!), der göttlich geklärten Ruhe an Stelle der Betriebsamkeit des Handelns. Der wahre Chassid übt Gottesdienst in Form von Liebeswerken und Verzeihen, sein Lebensideal ist Sichopfern, Versenken und Aufgehen in Gott, sein Herz und Gefühl ergießt sich in exstatischen Melodien und traumhaften Tanzweisen.

Die Chassidim „tanzen ihre Freude und singen ihre Ehrfurcht". Der Chassid allein lebt ein vom Göttlichen durchpulstes Leben, und seine Mythen und Sagenkreise, von göttlich-misionärem Schauen erfüllt, sind die wahrste Ausgeburt weitester von mystischem Schauer ergriffenen Volkskreise. Vielleicht liegt in diesem „Zurück zum Chassidismus"-Ruf noch das einzige Heil für ein neuzuschaffendes Ost-West-Judenvolk, vielleicht hat dieses, so schließt dies Hohelied des Chassidismus, abermals die Aufgabe, „den geplagten Völkern den Christus zu bringen". Wir sehen, begeistertere Töne hat bisher wohl kein moderner Lobredner auf den Neu-Chassidismus angestimmt als dieser.

Nunmehr kommt Lemm zu den einzelnen praktischen Vorschlägen. Es gilt für den Deutschjuden, sich dem Stammjudentum des Ostens generationsweise zu nähern, ihm in seiner Art, Anschauung, Erziehung, Entwicklung sich und seine Kinder anzugleichen. Es gilt für die artbewußten Deutschjuden, jüdische Erziehungsstätten in Deutschland zu schaffen, wo durch gemeinsame Erziehung von ost- und westjüdischen Kindern die Jugend einer „lebendigen volklichen Erziehung" ausgesetzt und für ein „geschlossenes stammjüdisches Milieu" Sorge getragen wird. Kolonien

sollen in der Nähe der Großstädte gegründet werden, jüdische Landerziehungsheime, wo östliche Stammjuden und Deutschjuden ihre Kinder räumlich und geistig sich annähern und einander vertraut werden lassen. Dadurch wird in ihnen einerseits der jüdische Geist erhalten; anderseits werden sie der zersetzenden Talmi-Kultur der Großstadt entzogen. Das Ganze ist wesentlich als Vorbereitungs- und Versuchsanstalt für Pioniere des zukünftigen Palästina gedacht. „Die jüdische Schulsiedlung ist der Sammel-, Treff- und Lebensort der nach Zion Gehenden, von dort Kommenden, sich für es Vorbereitenden während ihres Aufenthaltes in Deutschland". (S. 36.) Diese zu gründenden Erziehungsheime denkt sich Lemm in der Art der Wynekenschen Lehrgemeinde, mit zwanglosem Verkehr zwischen Lehrer und Schüler und mit besonderer Einwirkung auf Charakter, Gesinnung und Neuzeugung jüdischen Geistes und Neuschöpfung jüdischer Religionsinhalte. Dazu bedarf es der Traditionsinhalte jüdischer Ostjuden und der geistigen Selbständigkeit der Westjuden, diese mit neuem Geiste zu beleben. Auch soll mit der geistigen Ausbildung Hand in Hand eine praktische gehen in landwirtschaftlichen Lehrkursen und den diesem Zweck dienenden Lehrfarmen. Unterrichtssprache soll gleichen Teiles Deutsch und Hebräisch sein, wobei auch Jiddisch durch die Berührung mit ostjüdischen Kindern nebenbei erlernt wird. Auf diesem originellen Wege hofft der Verfasser das Problem zu lösen wie ein Deutschjude (dieser als Typus für den Westjuden genommen), seine Kinder zu Stammjuden erzieht, ohne seine deutsche Geistigkeit aufzugeben. Die jüdische Schulsiedlung gibt seinem Sehnen, seinem Wollen Nahrung, setzt ihm eine Aufgabe, während das Deutschtum mehr seinem Sein, seinen Gegenwartspflichten entspricht und von ihm Werte fordert. Jeder Jude, auch der der Schulsiedlung Fernwohnende, wird es als Ehrenpflicht empfinden, sein Kind zum zeitweiligen oder dauernden Aufenthalt auf diesem Boden jüdischer Erneuerung zu senden, um das Kind so das ostjüdische Stammesjudentum wenigstens im Ausschnitt kennen lernen und erleben zu lassen. Stolz werden diese Kinder heranwachsen

in dem Bewußtsein, gleichsam Pioniere des jüdischen Heimatlandes Palästina zu sein; dies Bewußtsein wird sie stärken, ebenso wie es den Deutschamerikaner stärkt, daß es in der Ferne ein freies Deutschland gibt. Für eine solche Generation Deutschjuden gibt es keinen Zwiespalt mehr zwischen Deutschtum und Judentum, durch ihre stammjüdische Erziehung sind sie sich ihrer volklichen Bindung und Andersgeartetheit bewußt geworden, ohne deswegen den Gegenwartsaufgaben ihres derzeitigen Wirtslandes irgend entfremdet zu werden.

Dies sind ungefähr in gedrängter Form die Gedankengänge und Vorschläge dieser ungemein anregenden und auch sprachschöpferisch genußbietenden Schrift. Schon aus diesem Auszuge erkennen wir, daß sie unser kritisches Interesse erregt und zu einer sachlichen Würdigung herausfordert. Ob man Anhänger oder Gegner des zionistischen Zukunftsstaates ist, mit dem vom Verfasser aufgeworfenen Erziehungsproblem und der hier vorgeschlagenen Lösung wird sich jede jüdisch-orientierte Richtung auseinanderzusetzen haben. Umso unabweislichere Pflicht ist es für den positiv gerichteten Juden, zu diesen Vorschlägen Stellung zu nehmen. Ruhmvoll wäre es für Deutschlands Juden, auf diesem Wege Westeuropa bahnbrechend voranzugehen.

II.

Wenn wir uns in die soeben skizzierten Erörterungen des Verfassers vertiefen, werden wir zunächst im theoretischen Teil manch Bekanntes und Altvertrautes aus der Zeit des Kampfes gegen die Haskala und gegen das moderne liberale Judentum wiederfinden. Die Auffassung, dem „talmudischen Juden“ sei die Freude im Gottesdienst völlig fremd, ja es bestehe ein Gegensatz bei ihm zwischen Freude und Pflichterfüllung, zwischen Tat und Gesinnung, dies sind altbekannte Argumente aus der Rüstkammer der liberalen jüdischen wie christlich-protestantischen sogenannten Wissenschaft, Erbstücke aus den Zeiten von Wellhausen, Schürer, Harnack, bis herab auf die Dii minorum gentium wie Seligmann-Samuel, auf die

hier nochmal einzugehen sich nicht verlohnte[1]), wenn nicht der Gegner neu wäre und die dichterisch-mystische Draperie, in der er sich uns entgegenstellt. Längst ist ja schon von berufener Seite nachgewiesen, wie grundfalsch diese Auffassung vom Talmud ist, als ob nach ihm nicht die Handlung geradezu ein Ausdruck der Gesinnung sein müßte[2]); längst ist es als grobe Fälschung nachgewiesen, daß in den Augen der Pharisäer (auf die der Verf. anspielt) die Frömmigkeit gleichbedeutend gewesen wäre mit Gelehrsamkeit und daß daraus der in talmudgelehrten Kreisen herrschende Gelehrtendünkel dem einfachen Mann aus dem Volke, dem Am Haarez gegenüber sich herschreibe (s. Güdemann, S. 180 f.). Die Polemik in dieser Richtung neu aufzunehmen ist hier nicht der Ort. Was dagegen unsern schärfsten Widerspruch hervorrufen muß, ist die hier uns entgegentretende Gegenüberstellung des Chassidismus und der gesetzestreuen Religion. Alfred Lemm spricht von diesen beiden als von zwei Welten, deren Gegensätzlichkeit bekannt und tatsächlich und fast innerlich notwendig bedingt sei. Woher Lemm diese seltsame Auffassung bezogen hat und daß ferner diese Auffassung irrig ist, wollen wir im folgenden erweisen.

Alfred Lemm ist, was kundige Leser schon erkannt haben dürften, ein Jünger aus der Prophetenschule Martin Bubers. Getreu seinem Vorbild folgt er ihm sowohl in der Auffassung wie der Darstellung des Chassidismus, nicht wie er historisch geworden ist und wie er von seinen Hauptvertretern in Schrift und Tat vindiziert wird, sondern wie sich ihn der Poet Buber wundersam verklärt vorstellt. So groß und unbestreitbar Bubers Verdienste um die Erklärung und Popularisierung des Chassidismus sind, seine mystisch-christelnde Schwärmerei hat schon viele klare Köpfe Jungjudas verdunkelt. Der Heraus-

[1]) Vgl. Güdemann, Apologetik, cap. 6 und Wohlgemut, Gesetzestreues und liberales Judentum.

[2]) Man denke nur an die einschlägigen, von unerreicht hohem Ethos erfüllten Stellen in den „Sprüchen der Väter“.

geber dieser Zeitschrift hat schon gelegentlich einer Besprechung der Bücherei des „Jüdischen Verlags“ die Wahrnehmung ausgesprochen, daß moderne jiddische Erzähler in ihren Darstellungen manchesmal Gedankengänge offenbaren, „welche ein von christlichen Idealen begeisterter Autor in die jüdische Volksseele hineinprojiziert, ein Seitenstück zu der Buberschen Identifizierung des vermeintlich echten Judentums mit dem Urchristentum“. (Vom alten Stamm, Jeschurun, I. Jahrgang, S. 226.) Wir möchten für heute nur feststellen, daß auch Bubers Schüler dies Verfahren üben, indem sie ihre eignen Ideen und Lieblings-Vorstellungen dem Chassidismus als Ureigentum unterstellen. Hier ist nicht der Ort, eine Art Ehrenrettung des Chassidismus oder ein System seiner Lehren zu geben. Aber gesagt muß es einmal werden, daß diese Verehrung, ja Vergötterung des Chassidismus, wie sie von einem gewissen Kreise um Buber in neuester Zeit beliebt wird, schon nahezu an Idolatrie und Fetischismus erinnert. Es muß einmal Klarheit darüber geschaffen werden, ob von Haus aus wirklich der Chassidismus und seine Begründer (Baalschem-Tow, Beer aus Mezeritz, Nachmann aus Brazlaw) einer Nichtachtung oder Geringerachtung der praktischen Gesetze irgendwie das Wort reden. Nach meiner persönlichen Erfahrung und Bekanntschaft mit „Zaddikim“ (wie sie sich später nannten) in Galizien und Ungarn (Belser, Sanzer Rebbe) wäre es nahezu Blasphemie, an so etwas zu denken. Dasselbe Urteil gewinnt man aus den einschlägigen Darstellungen des Chassidismus von Jost, Schechter, Markus. Zunz und Graetz hier heranzuziehen ist nicht angängig, da sie für die ganze Bewegung nicht viel mehr als Spott übrig haben. Zwar besteht unleugbar ein gewisser Antagonismus zwischen der gelehrten Frömmigkeit der nur auf „Lernen“ und auf Weltflucht bedachten Richtung der „Misnagdim“, der ausgesprochenen Gegner des Chassidismns, welch' letzterer die Herzensfreudigkeit und die einfältige Volksfrömmigkeit als entscheidendste Merkmale und Voraussetzungen des jüdischen Glaubens bezeichnet. Doch niemals haben Chassidim der leichtsinnigen Auffassung oder leicht-

fertigen Übung der Gottesgebote das Wort geredet. Der Chassidismus war eine Reaktion gegen den damals (im XVII.—XVIII. Jahrhundert) in Polen und Litauen herrschenden Pilpulismus und Intellektualismus der talmudischen Richtung und erstrebte eine Vertiefung der Gesinnung des Glaubenden mehr als des Glaubens, eine Betonung der Rechte des naiven Herzens und der freudigen Lebensbejahung und Lebensbetätigung in praktischer Brüderarbeit. Eine gewaltige Glut des Gottesempfindens, eine zehrende Sehnsucht des Glaubenden nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Göttlichen in Gebet und Gottesdienst zeichnet die Bekenner aus; Demut (שפלות), Freude (שמחה), Begeisterung (התלהבות) sollten die drei Kardinaltugenden des Chassid werden. Eine Durchgeistigung der Lehre Gottes, Inbrunst, Heiligkeit und Reinheit bei ihrer Befolgung wird empfohlen, das ganze Leben sei ein Gottesdienst, eine Vergegenwärtigung des Göttlichen, dies sind die Grundlehren des Chassidismus in seiner ursprünglichen Form. (Später in der Zeit des Zaddikismus ist allerdings die Bewegung zu einem oft häßlichen Menschen- und Wunderkultus teilweise herabgesunken.) All dieses hat aber mit einer praktischen Reform und Vereinfachung göttlicher oder rabbinischer Satzungen nichts zu tun. (Buber selbst sagt in seiner neuesten Bekenntnisschrift: „Ohne daß am Gesetz, am Ritus, an der überlieferten Lebensnorm ein Jota geändert würde, ersteht das Altgewohnte in einem jungen Lichte“. (In „Mein Weg zum Chassidismus“ S. 8, Frankfurt 1918.) Auch die Propheten kämpfen für eine vertiefte sittliche Auffassung der biblischen Gebote, nirgends aber für deren Erleichtung und modernere, zeitgemäßere Aufmachung. Dies ist nur eine Interpretation unsrer modernen jüdisch-protestantischen Theologen. So unterschreiben wir das Urteil Schechters über die Seelenstimmung des Baalschem, als er von den Verfolgungen hörte, denen die Rabbinen durch Denunziationen der Frankisten ausgesetzt waren: „Unter diesen Erregungen litt Baalschem in der schrecklichsten Weise; die Abschaffung des mündlichen Gesetzes bedeutete ihm den Ruin des Judentums“. (S. 24, s. über Chassidim und

Schulchan-Aruch auch Markus, S. 191 u. a. a. O.) Vier Unterschiede lassen sich in bezug auf praktische Beobachtung der Halacha zwischen Chassidim und Misnagdim feststellen: 1. Die Chassidim haben eine andere Gebetsordnung (Palästinensischer Ritus, stark kabbalistisch, Nusach Ari, Beiname des R. Isaak Luria, s. hierüber die schöne Studie von Horodetzky, Mystisch-Religiöse Strömungen im Judentum usw., Leipzig 1914), 2. sie beobachten nicht die Morgenstunden zum Gebete, 3. sie haben einige besondere Bestimmungen in der Art der Schlachtung des Viehs, 4. sie kleiden sich in Weiß am Sabbat. (Über weitere einzelne unwesentliche praktische Unterschiede s. z. B. Markus, l. c., so über קדוש הלבנה bis zum 17. Tage des Monats, S. 286 u. a. a. O. Überhaupt sei hier auf das zwar unsystematische und unübersichtliche, doch als Fundgrube für diesen Gegenstand unausschöpfliche und überall fesselnde Werk von Markus verwiesen.)

Und nun sehe man, was Buber und seine Jünger in Schrift und Tat aus dem Chassidismus machen: Da wird uns ein Blumenstrauß von Ideen der All-Liebe, Barmherzigkeit, Exstase, Selbstverleugnung, Heiligung, des Verzeihens usw. als Quintessenz des Chassidismus aufgetischt, es wird drauf los sublimiert und abstrahiert, nirgends ein bestimmtes Wort von positiver Gesetzestreue, nirgends ein eindeutiges festes Eintreten für altüberlieferte Formen jüdischer Gläubigkeit. Vor Geist und Durchgeistigung und Ästhetisierung und Weltentrücktheit verdorrt der Körper unsres Judentums. Ja noch mehr, alle diese schönen Gleichnisse und Geschichten und Legenden der Buberschen Überlieferung triefen nur so von Gesetzestreue, sie zeigen häufig den Zaddik bei der minutiösen Beobachtung irgend einer מצוה, allerdings häufig in einer tendenziösen Beleuchtung, daß es auf den Geist, nicht auf die mechanische Übung des Gesetzes ankommt. Aber diese Helden Buberscher Legendendarstellung halten doch die Gebote, sie begnügen sich doch nicht mit abstrakten Schemata und schöngeistiger Himmelsspeise. So erzählt Buber in einer Legende (in den Geschichten des Rabbi Nachmann), wie der Held den Qualen der Hölle, in die ihn der Teufel locken

will, entgeht, indem er von einem guten Engel bei den Gebetriemen aus dem Höllenraum gezogen wird. Diese Gebetriemen nur symbolisch zu betrachten, fällt doch wirklich schwer. Wir haben aber dennoch noch nie gehört, daß die Jünger Bubers aus dieser Legende die Moral gezogen haben: Gehet hin und legt jeden Tag Tefillin. In einer andern Legende kommt ein Rabbi am Erew Jaum Kippur zu spät zum Gottesdienst, da er für eine Witwe Holz gespalten hat. Nach unsrem Empfinden ist diese theoretische Verhimmlung des Gesetzes und dessen praktische Außerkurssetzung gleichbedeutend mit einer Art Lehre von der doppelten Wahrheit. Nun werden mir einige entgegenhalten: Nein, diese neuchassidisch und nationalistisch entflammten Jünger machen den Chassidismus zum Gegenstand wissenschaftlicher und ästhetischer Forschung, ohne sich mit ihrem Gegenstand zu identifizieren, ohne eine Moral aus diesen Stoffen ziehen zu wollen, gerade so wie Müllenhoff, Storm, die Romantiker, jahrelang umherreisten, um auf dem Lande unter der einfachen Bevölkerung Märchen, Gedichte, Perlen der Poesie zu sammeln. Nur ästhetische Freude, nicht praktische Nutzanwendung leitete diese Männer. Doch ist m. E. hierauf zu erwidern: Es ist doch ein Unterschied, ob ich aus ethnographischen, folkloristischen Neigungen Volksmärchen sammle und wissenschaftlich katalogisiere, oder ob ich mit schwärmerischer Begeisterung Legenden, Heiligkeitsgeschichten, Lebensereignisse verherrliche und Männer als Helden dieser Ereignisse und Handlungen besinge und so die Glaubenstiefe dieser Männer der Nachahmung empfehle. Es ist wohl ein Unterschied, ob ich Volksmärchen aus uralten Zeiten wiedergebe, die rein lyrisch-rührenden, naiven Charakters sind, oder religiöse Erzählungen, die, einmal ihres religiösen Charakters und Glaubenswertes entkleidet, fast ihre Daseinsberechtigung verlieren. Es ist ferner wohl ein bedeutsamer Unterschied, ob ich über urzeitige altgermanische Volksbräuche Abhandlungen schreibe und ihre Entstehung und ihren Zusammenhang historisch vergleichend objektiv prüfe, oder ob ich das Leben und Wirken frommer Männer, deren Wirken noch für ganze Volkskreise

lebender Zeitgenossen heilig und vorbildlich ist, zum Gegenstand märchenhaft-spielerischer Darstellung mache. Entweder sind mir diese Männer und ihre Taten und Lebensformen selbst heilig, oder, sind sie es nicht und stelle ich es dar, als wären diese Symbole für mich auch richtunggebend, dann mache ich mich der Pietätlosigkeit gegen die gläubigen Zeit- und Volksgenossen schuldig, erwecke falschen Schein und treibe ein unwürdiges Doppelspiel mit heiligen Dingen, das auf die Dauer jeden religiös gesinnten und gewissenhaften Leser abstößt. Und allerletztens, wenn Buber und sein Anhang so gar nicht die Formen der jüdischen Religion anzuerkennen gewillt scheinen, werden sie bei ihren jüdisch nicht orientierten Lesern das Verständnis für die Realien in diesen Erzählungen, für den Gemütszauber und Imponderabilienwert der Motive in diesen Erzählungen voraussetzen dürfen? Kann man wirklich glauben, daß in ganz reformierten, dem jüdischen Gesetzesleben von Jugend auf fernstehenden Kreisen die meisten chassidischen Erzählungen anders als mit Erstaunen oder lächelnder Überlegenheit aufgenommen werden, bis auf einige auf rein ethisches Wollen und abstraktes Denken hin tendierende, von Bubers geschickter Hand poetisch drapierte und ausgewählte Erzählungen. Heute sind sie stark in Mode gekommen, und als Modesache werden sie der Zeit bald ihren Tribut zahlen müssen. Will Buber durch seine Darstellung auch wirken und den Chassidismus wirklich volkstümlich machen, so muß er von seiner Literatenhöhe abstrakten Denkens herabsteigen und dem Symbol die Lehre, dem Beispiel die Tat folgen lassen.

III.

Alfred Lemm erblickt den einzigen Heilsweg für die Deutsch-Juden, die ihre Stammesart pflegen und erhalten wollen, darin, daß jüdische Landerziehungsheime gegründet würden, wo Ostjuden und Westjuden in ihrer Eigenart sich kennen und einander annähern lernen sollen. Auf diesem Wege könnte das konservative Judentum dem Verfasser mit rückhaltlos freudiger Anerkennung folgen, und der Gedanke könnte be-

rufen sein, eine neue Epoche in der Geschichte des deutschen Judentums einzuleiten, — wenn, ja wenn die Absichten des Verfassers und die Art ihrer Ausführung in der Abhandlung klarer dargelegt worden wären. Gewiß würden wir die Rückkehr zum Ostjudentum als erste freudig bejahen. Hat doch der Herausgeber dieser Blätter vor nicht langer Zeit Wilna als das Jeruscholajim der Gesamtjudenheit bezeichnet. (Jeschurun, V. Jahrgang, 1. Heft, S. 2). Wie wäre daher die Idee einer größeren Annäherung an diesen Hort und Jungbrunnen jüdischen Lebens nicht zu begrüßen. Aber wie machen wir diesen großen Gedanken lebendig und fruchtbar, das ist die Frage. Der Rahmen, den der Verfasser hierfür aufstellt, ist zu weit und folglich ohne festen Halt. Frage drängt sich auf Frage. Wie denkt sich Lemm dieses Zusammenleben russischer und deutscher Schüler? Wie soll der Charakter der Schule in konfessioneller Hinsicht sein? Woher nehmen die russischen Schüler ihre religiösen Keime und Erfahrungen, die sie den deutschen Schülern mitteilen sollen, wenn sie das Elternhaus in früher Jugend verlassen haben und die Atmosphäre des Deutsch-Judentums nivellierend auftritt? Ist ein bloßes Zusammenleben von Ost- und Westschülern überhaupt geeignet und ausreichend, um die Denkweise gegenseitig entscheidend zu beeinflussen? Nach unserer Erfahrung mit gemischt-nationalem Schülermaterial in deutschen Realschulen konnte eine tiefer gehende gegenseitige Beeinflussung wenig beobachtet werden. Worauf es entscheidend ankommt, das sind die Lehrer und Lehrziele und die ganze Anlage und Auswahl der Unterrichtsführer, und für diese bleiben noch die obengenannten Zweifelsfragen: Welche Mittel sollen angewandt werden, um die Gesinnung der Kinder jüdisch zu formen und die religiösen Anlagen des Kindergemüts in nationaljüdischer Richtung zu beeinflussen, ihm Eindrücke und Anschauungen jüdischer Heiligkeit zu vermitteln, wie sie selbst Haus und Familie in Deutschland jetzt leider in vielen Fällen in so geschlossener und vollendeter Weise nur selten zu geben vermag. Denn es bedarf an dieser Stelle

keiner näheren Darlegung, daß die Lemmsche Idee von der Verpflanzung ostjüdischen Stammesjudentums nach Deutschland für uns weniger eine nationale als eine religiöse Erneuerung oder beides zugleich bringen muß, wenn sie unsrer Auffassung vom Judentum entsprechen soll. In diesem Sinne könnten wir uns wohl solche ideale Schulsiedelungen denken, die wahrhaft aufbauend und fruchtbringend sind, Stätten der Judaisierung unserer Jugend werden könnten. Denn verhehlen wir es uns nicht: Was uns die wenigen jüdischen Mittelschulen Deutschlands in dieser Hinsicht bieten, das ist herzlich wenig. Worauf diese Realschulen alle hinarbeiten, (die Stifter mögen es sich ja teils anders gedacht haben) das ist als Hochziel ein germanisches Ideal mit etwas jüdischem Einschlag, worüber schon Unna (Jeschurun, III. Jahrg., Heft 11) Klage geführt hat. In welcher dieser Anstalten ist von einer wahrhaften Durchtränkung mit jüdisch-kulturellem Geiste die Rede? In welcher dieser Anstalten wird das theoretisch-wissensartig Vorgetragene auch in der Praxis vorgelebt, in welcher dieser Anstalten werden unsere früheren Volksfeste wie Chamischo-Ossor Bisch'wat oder Lag-Bómer in ihrer ganzen Natur- und Kultursymbolik, im Zusammenhang von Land und Volk Palästinas, gefeiert. Wie fallen überhaupt alle unsere Feste, schon in Anbetracht der nichtjüdischen Umgebung aut der Straße und im Erwerbsleben, so poesielos, so ertragslos für unsere Jugend meist aus! Man denke nur, wie eindruckslos das Sukkosfest für die Mehrzahl der Jugend verläuft, namentlich in den Großstädten, wo die Sukkoh fast stets, die Arba Minim häufig im Hause fehlen. Blutleer und bedeutungslos ist das Purimfest, (mit Unrecht von dem für national-jüdische Tendenzen so geeigneten Chanukafest in den Hintergrund gedrängt), am bedeutungslosesten der Tischo-Beaw geworden. Wie ganz anders wirken diese Feste und Feiern im Osten, wo noch das Pathos, die Glut des Orients heimisch ist. Da fiebert, da träumt der jüdische Junge dem kleinsten dieser Feste entgegen, der ganze Mensch wird von ihrer Nähe erfüllt. Man lese nur daraufhin die Novellen unserer ostjüdischen Er-

zähler durch. Wie sind hier die Feste Ausstrahlungen und Erlebnisse der jüdischen Seele, Kristallisationspunkte jüdischer Empfindungen! Hier könnte m. E. eine jüdische Schulgemeinde großzügig neubildend eingreifen, wenn Lehrer und Schüler nationaljüdisch und gesetzestreu auf einen Ton gestimmt, die Feste und Erinnerungsfeiern zu Sammelpunkten tiefglutenden Stimmungslebens machen könnten, wenn der Leiter der einzelnen Unterabteilungen, etwa ein approbierter Rabbiner, und die Lehrer für die jüdischen Fächer, gute, fromme Thorakundige aus dem Osten, vorbildlich zusammenwirken könnten, um mit den Schülern nach Art einer Familie die Gebote und Feste unsrer Religion zu erleben. (Man denke nur an die großen Colleges, wie sie in England und Amerika, nicht zum Schaden der nationalen und elterlichen Erziehung im großen Stile vorhanden sind.) In einer solcher Pflanzstätte jüdischen Kulturgeistes müßten größte und kleinste Feste, Sabbat sowohl wie Neumond, ihre eigene Weihe haben. In einer solchen Bildungsanstalt müßte die jüdische Litteraturstunde zum Beispiel auch aufhören, eine öde Aufzählung von Namen und Daten zu sein, ein Raschi, ein Rambam, ein Jehuda Halevy würden als Lebenshelden vor dem Kindesauge erstehen. Die hebräischen Sprachstunden dürften nicht mehr wie bisher mechanische Zusammentragung von Vokabeln, Addition und Subtraktion toter Zeichen bleiben, sondern ebensoviele Wirkfäden am lebendigen Kleide der gesprochenen Sprache, Verbindungen von Worten zu Urteilen und Schlüssen, Eindringen und Erfassen prophetischer Rede und auch späterer dichterischer Werke werden. Vor allem ist ein vertiefteres Erfassen des Talmud, dessen wahres Verständnis an unsern Realschulen im Verhältnis zur aufgewandten Mühe unleugbar nur ein minimales ist, durch Verwendung geeigneter ostjüdischer Bachurim (die natürlich auch genügend deutsch vorgebildet sein müßten) an diesen Schulen bestimmt zu erwarten. Das Material für geeignete Lehrkräfte ließe sich leicht aus der ישיבה in Frankfurt oder direkt aus Rußland oder Ungarn beziehen. Überhaupt könnten die ישיבות alten Stiles hier in mancher Hinsicht richtung-

gebend sein. Natürlich wären zur Verwirklichung solcher Reformpläne Männer der Tat, großdenkende Mäcene notwendig. Aber der Zweifel an das Vorhandensein solcher opferbereiter Männer in Israel dürfte vorerst die Ausarbeitung solcher großzügiger Pläne nicht stören. In dem so skizzierten Geiste begrüßen und empfehlen wir die Schrift Alfred Lemms als Anreger und Umwerter auch unsern Lesern aufs wärmste. Die „Jüdische Schulgemeinde“ kann auch für uns ein Wegweiser für die Zukunft werden.



Gesetzesfreude.

Von R. E. May, Hamburg.

Wenn Ausdrücke wie Spleen und Sport mit Verrücktheit und Leibesübung — wie Sprachreinigungsnarren es wollen —, oder Chuzpe mit Frechheit richtig wiedergegeben wären, würde die Umgangssprache sich die Originalworte nicht einverleibt haben. Es ist eben oft schwer, einen Begriff in einer anderen Sprache wiederzugeben, wenn das Volk, das die Bezeichnung für ihn geprägt hat, Nüancen des Inhaltes damit verbindet, die der nächstliegende Ausdruck jener Sprache nicht enthält. Solch ein Begriff ist Simchas Tauroh. Wer ihn zuerst mit „Gesetzesfreude“ wiedergegeben hat, hat zwar einen großen Teil, aber doch nur einen Teil seines Inhalts ausgedrückt. Ich möchte fast annehmen, daß es ein Nichtjude war, der den Ausdruck geprägt hat. Denn in den Augen des Nichtjuden sind „die fünf Bücher Moses“ in viel stärkerem Maße „das Gesetz“ als für den Juden. Der würde sie viel eher mit „Lehre“ bezeichnet und vielleicht „Freude der Lehre“ gewählt haben. Aber auch „Lehre“ gibt nur einen Teil des Begriffes von Tauroh wieder. Gewiß ist sie Gesetz und Lehre, sie ist aber außerdem noch vieles andere. Denen, die Simchas Tauroh feiern — oder richtiger haben — ist sie die Urkunde der Entstehung der Welt und des Menschen, das Geschichtsbuch

über die Jugend der Menschheit und namentlich die Jugend ihres eigenen Volkes. Sie enthält das geistige Testament ihrer bedeutendsten Männer, ihrer Stammhäupter, Männer, deren Blut in ihren Adern fließt. Sie enthält Weissagungen und Moralpredigten; Stammbäume und Statistiken neben Hymnen und Gesängen. Und zwischen all' dem fließt fast ununterbrochen der Quell der Lehre und des Gesetzes. Gebt doch den Kindern ein Gesetzbuch in die Hand, in dem alle Vorschriften fein geordnet in Paragraphen aufgeführt sind: sie werden es respektvoll in den Bücherschrank stellen, aber sicher in eine Ecke oder hinter ihren Schiller und Goethe, Lessing und Shakespeare — denn lesen werden sie es nicht — auch die Erwachsenen nicht, die, wenn es hoch kommt, einmal einen Paragraphen ansehen, der sich auf einen anderen bezieht, der sich wieder auf einen dritten bezieht, und dann schütteln sie ärgerlich den Kopf: „Da muß ich doch zum Rechtsanwalt gehen". Liegt nicht eine besondere Veranlassung vor, nimmt auch der Erwachsene kein Gesetzbuch in die Hand.

Heute ist Simchas Tauroh! Hell erleuchtet ist „die Schul'". Die Sforim sind alle „ausgehoben". Im Oraun Nakaudesch steht ein Licht; seltsamer Anblick. Der Chasen sieht sich um nach dem Ende der Prozession. Jawohl, das letzte Sefer hat seinen Träger gefunden, er kann beginnen. Da drängt es aus allen Reihen heraus: die Jugend an die Front! Ehrfurchtsvoll und freudig erregt zugleich, legen die Kinder ihre Händchen auf den Mantel oder das Schild, der mit silberner Krone und Schild geschmückten Thorarollen. Keine der vielen Sforim darf sie unberührt passieren. Das ist ja ihre Tauroh. Sie kennen schon einen Teil ihres Inhalts. Sie haben gezittert mit Abraham, wie er das Messer ausstreckt, das größte Opfer zu bringen, daß je einem Menschen zugemutet wurde, und er war ja ihr Ahne, und sie haben geweint mit Joseph am Halse Benjamins und sie sind selbst mit aus Ägypten gezogen, sonst wären sie ja noch Sklaven in Ägypten: das wissen sie noch vom vorigen Séder. Und sie freuen sich schon auf die nächste Chumeschstunde, denn der Lehrer hat immer so befriedigende

Antwort gegeben auf ihr: warum hat . . . . .? Und von der Frauenschul herab sucht das Mutterauge ihr Söhnchen und dieses blickt empor zur Mutter und zum Schwesterchen, das zum erstenmal mit in Schul durfte. Jetzt sind die Blicke sich begegnet und Mutter und Kind sind glücklich in gemeinschaftlich verlebter Freude.

Meine älteste Jugenderinnerung ist ein Simchas Tauroh. Mein Vater, der Schulvorsteher war, war wohl amtlich beschäftigt. Jedenfalls stand ich allein auf seiner „Stelle". Die Knaben waren nach dem Aufrufen „im kol Haneorim" alle schon auf den Almemmor gestürzt. Ich war noch zu klein dazu. Ich muß aber wohl sehr sehnsüchtig zu ihnen hinaufgesehen haben, denn plötzlich faßte mich mein Nachbar und reichte mich einem Herrn hinauf, der mich auf dem Arm behielt, denn oben konnte kein Apfel zur Erde fallen — und etwas größer als ein Apfel war ich schon. Von seinem Arme herab sah ich auf die Masse der Knaben, die im Chorus die Broche sagten, die ich noch nicht kannte. Den Eindruck habe ich nie vergessen: Die vielen hellen Kinderstimmen, die diesem Zentrum lautlos zugewandte Gemeinde der Erwachsenen beiderlei Geschlechts und der kleinen Mädchen in der Frauenschul — vom Arme meines Beschützers aus überblickte ich die ganze vollgedrängte Schul —, unter mir die aufgerollte Sefertauroh, auf die aller Blicke sich zu richten schienen. Ich hatte schon Simchas Tauroh, ehe ich noch wußte, was das Wort bedeute.

Dann kam ein späterer Simchas Tauroh. Ich wußte schon, was die Tauroh sei. Beim Niederstieg vom Oraun Hakaudesch kam auf der langen Treppe ein altes Männchen mit seinem Sefer zu Fall. Trotz Simchas Tauroh legte sich eine gedrückte Stimmung auf die ganze Gemeinde, die sich selbst dem Knaben mitteilte. Ich hörte, nun müsse die ganze Gemeinde einen Tag fasten. Ich brauchte zwar noch nicht mitzufasten, aber es war mir doch sehr traurig zumute. Noch lange sah ich das graue Männlein mit der Beule auf der Stirn und dem beschädigten Zylinder vor mir und die auf der Treppe liegende rote Sefertauroh. Und in den nächsten Jahren ging ich am

Simchas Tauroh mit einer gewissen Ängstlichkeit in Schul, ob sich dergleichen nicht wieder ereignen würde. Aber wenn ich dann hineinkam und die vielen kleinen Kinder mit bunten Fahnen mit hebräischer Inschrift unter dem Bilde Mosches und dergleichen, auf ihres Vaters Sitz stehen sah und die „Sforim umgingen", während Chasen und Chor die heiteren Melodien anstimmten, dann war ich wieder ganz zuversichtlich und heiter und „küßte" ehrturchtsvoll jedes Sefer und freute mich besonders, wenn es ein Bekannter trug.

Mit dreizehn Jahren kam ich in eine große süddeutsche Gemeinde. Die Leute hatten ein ganz anderes Temperament als die schwerblütigen Norddeutschen, die sich immer so „gemessen" bewegten. Chosen Tauroh und Chosen Bereschith waren alte Leute mit grauem Bart, aber mit ihrem schweren Sefer im Arm hüpften sie wie die Lämmer und die Sforim gingen mit ihnen nach dem Takt der Melodie auf und nieder, und sie strahlten vor Freude mit ihrem Sefer im Arm: ein richtiger Tanz mit Chosen und Kalle.

Hier, wie in meiner Vaterstadt, besuchte der männliche Teil der Kille nach dem Gottesdienst den Chosen Tauroh, dem die Kalle, der Chosen-Bereschith, assistiert. Bei diesen Besuchen kommen arm und reich, Gelehrte und Unwissende, zusammen. Es wird von „Killeangelegenheiten" und -Interessen gesprochen, der Gemeinschaftsgeist, das Zusammengehörigkeitsgefühl geweckt und gepflegt — auch unter Leuten, die keiner „Loge" angehören, und die gleichmäßige Freundlichkeit des Helden des Tages auch gegenüber dem auf der untersten Sprosse der sozialen Stufenleiter stehenden Besucher, dem er „für die Kowed dankt", die er ihm „gemacht" hat, wirkt demokratisierend auf die Gemeinde. Dabei meint der Chosen Tauroh es ganz aufrichtig, wenn er von der ihm gemachten Kowed spricht, gilt doch für ihn bei solcher „Besuchskur": ברב עם הדרת מלך (die Menge des Volkes macht die Würde des Königs). Und die Herren Gelehrten aller Fakultäten sind sehr empfänglich und empfindlich in Punkto „Kowed". So hat denn der Chosen Tauroh am Simchas Tauroh noch eine ganz persönliche Simche durch die Tauroh.

In einer großen Gemeinde, wie es die meiner Vaterstadt schon in meiner Jugend war und noch ist, gibt es aber, neben einigen großen, viele kleine Synagogen und daher viele „Brautleute“ zu besuchen und wer so richtig „im Killeleben steht“, hat seine Mühe, „herumzukommen“, obgleich die Brautleute ja meist nicht weit von einander wohnen. Und wo er hinkommt, werden Kuchen und Getränke gereicht und wer gewöhnt ist, bei jedem Genuß den Segensspruch zu sagen, hat bei jedem Besuch seine Freude, daß er wieder „Broche machen“ darf: „Gesetzesfreude“ — eine Freude (zumindest ein Gefühl der Befriedigung), die er vor und nach jeder Mahlzeit genießt, die bei der Hochzeit und beim Hochzeits- und Brismilohmahl eine ganze Anzahl von Festteilnehmern genießen, die sich bei den verschiedensten Anlässen wiederholt — nicht zuletzt für den der „aufgerufen“ ist und vor versammelter Gemeinde die Broche spricht im Angesicht der aufgerollten Thora.

Auch die „Chorjungens“ hatten in meiner Jugend an diesem Tage eine besondere Freude. Sie waren ehrenamtlich tätig und bekamen nach dem Gottesdienst in einem großen Nebenraum der Synagoge Butterkuchen: die Krone der jüdischen Leckerbissen meiner Vaterstadt. Obgleich ich nicht zum Chor gehörte, durfte ich die Traktierung des Chors einmal mitmachen. Ich hatte meinen Vater schon im neunten Lebensjahr verloren und stand in der Synagoge neben meinem Vormund, der — ebenfalls ehrenamtlich — Chorleiter war. (Als die Synagoge gebaut wurde, gab es in der orthodoxen Gemeinde noch keinen Chor. Dieser war ein Konkurrenzprodukt des nebenan befindlichen „Tempels“ und war untergebracht in den ersten Reihen hinter dem Almemmor.) „Weißt du“, sagte auf dem Wege zur Butterkuchenbescherung mein Vormund zu mir, „woher der neue Adaun Aulom ist; den habe ich aus Chicago importiert“. Heute ist diese Adaun-Aulom-Melodie gleichzeitig die unter deutschen Juden verbreitetste Schir hamaalaus-Melodie.

Die Melodien des jüdischen Gottesdienstes sind nicht sehr zahlreich und daher jedem Besucher geläufig. So weit die deutsche Zunge klingt — einschließlich des Jiddischen — sind

sie fast überall die gleichen. Daher fühlt der Jude, in welches Land er auch komme, sich in der Synagoge heimisch. Ergreifend schildert Mosenthal in einem Gedicht „Heimat in der Fremde“ die Geschichte eines nach Amerika ausgewanderten polnischen Juden, der dort „sein Glück gemacht hat“, aber seiner Religion entfremdet wurde. Am Hafen von Neuyork fällt er dem alten Nathan auf, der ihn kaum wieder erkennt. Er will zuerst nichts von dem neuen Ankömmling wissen, doch dann besinnt er sich und fragt nach seiner alten Mutter. Der Alte berichtet von ihrem Tode und führt den durch die Nachricht Ergriffenen zum Kaddischsagen nach Schul.

Durch enge Straßen wandeln stumm die Zwei
Und treten schweigend in des Tempels Pforten.
Da murmelts leise von Gebetesworten,
Da summts in altbekannter Melodei;
Da füllen sich um Benjamin die Räume
Mit Bildern halbvergeßner Jugendträume.
Er lauscht der Sprache, die dem Kind geklungen
In der, wenn er die Sabbatnacht begrüßt,
Sein frommer Vater Psalmen einst gesungen,
In der die Mutter segnend ihn geküßt.
Und wie er hintritt zu dem heilgen Schrein,
Um der Verklärten an des Altars Stufen
Den letzten Gruß der Liebe nachzurufen,
Und tönend stimmet die Gemeinde ein;
Da überkommts ihn wie in frühern Tagen,
Er sieht die Mutter festlich weiß geschmückt,
Er sieht sie gegen Osten fromm gebückt,
Omen, jehe schme rabbo sagen,
Und tränenvoll hebt sich sein Aug' empor,
Und wieder hat sein Herz, was es verlor.

Es ist übrigens ein weitverbreiteter Irrtum, zu glauben, daß unsere „jüdischen Melodien“ jüdisches Gemeingut seien. Im Orient kennt man sie nicht. Auch andere Melodien, die diesen Namen verdienten, wenig. Der Gottesdienst ist dort daher sehr eintönig. Als ich in Algier einmal — es war auch an einem Simchas Thora — zur Thora aufgerufen, die Broche im getragenen Simchas-Thora-Niegen meiner Heimat sagte, war die Gemeinde hocherfreut. „Warum haben wir nun

dergleichen nicht", sagte mir auf französisch ein Schulbesucher, „bono besef" (sehr gut, in der Landessprache) sagten andere.

Auf dem geraden — mit einer Mauer umgebenen — Dache dieser kleinen Synagoge, über der sich noch mehrere Wohnetagen befanden, waren mehrere Sukkoth aufgeschlagen, von denen ich eine mitbenutzte. Von ihnen aus hatte man einen weiten Blick auf andere gleiche Dächer, auf denen sich ein Teil des Familienlebens abspielte, eine Illustration zum Bericht der Bibel, II. Sam. 11, 2, nach dem König David gar nicht umhin konnte, zu sehen, was sich auf dem Dache des Hauses Urias abspielte. Es gehörte aber schon große Übung dazu, die aus Steinquadern hergestellte Treppe zu erklettern, die zu den Sukkoth hinauf führte, denn die Stufen waren mehrfach so hoch wie wir es gewöhnt sind und ich bewunderte immer eine ganz alte Frau, die sie spielend überwand. „Sie war schon im Hause geboren, sagte man mir". Oben angelangt, aber wurde man reichlich belohnt durch den herrlichen Anblick auf Stadt und Meer, den ich dem Laubhüttenfeste verdankte. An die Stufen aber, die hinaufführten, mußte ich noch über 20 Jahre später denken, als ich um im Innern die Königskammern zu besuchen, gelegentlich, von der kräftigen Hand eines Beduinen gehoben, auf ähnlichen Stufen die halbe Höhe der Pyramide von Gizeh[1]) erkletterte, die der Jude wohl schwerlich sehen kann ohne zu denken: vor dir hat schon Moses gestanden, der Vater der Gesetzesfreude.

Die leichten Sukkoth auf dem Dache in Algier — Hütten waren es nicht — aus wenigen Bambusstäben zusammengesetzt und mit wenig Laub bedeckt, durch das der blaue Himmel lachte, ohne Tür und ohne Wände, erinnerten in ihrem Äußeren nur wenig an die vergleichsweise schwerfälligen Laubhütten der Heimat; aber in der Fremde erinnerten sie doch an die Sukkoth daheim, die trotz ihrer Schwerfälligkeit so elastische Wände hatten, daß immer so viel Gäste heinein gingen wie

---

[1]) Auch ihr Baumaterial ist einem benachbarten Steinbruch entnommen.

erforderlich war — notfalls saßen einige Vertreter des schönen Geschlechts „nicht koscher“ [1]) — und wenn alle Tischgenossen mit Kletterkunststücken aneinandergepfercht waren und der Himmel ein Einsehen hatte und sie nicht beweinte — dann herrschte helle Freude im „engen“ Kreise — auch ohne daß einer der Festteilnehmer daran gedacht hätte: „ושמחת בחגך“, (du sollst dich freuen an deinem Feste). Als Kinder wetteiferten wir mit den Kindern verwandter und befreundeter Familien in der Ausschmückung der Hütte. War das eine Freude, die Blumen zu befestigen und all die kleinen Zierate! Natürlich dürfen die Bilder der besten Freunde, der Eltern bzw. Großeltern und des Moses in der Laubhütte nicht fehlen und während der acht Tage des Festes hat man Zeit, die Laubhütten der Nächststehenden zu besuchen und die Kunst und den Geschmack zu würdigen und zu bewundern, mit denen sie hergerichtet sind, auf einem Balkon, unter einer Dachluke, aus einem Gartenhäuschen — natürlich auch die „festgemauert in der Erde“ mit mechanischem Dachaufzug, elektrischer Be-

[1]) Mit Bezug auf die Einleitung dieser Betrachtung möchte ich darauf hinweisen, daß das Wort „koscher“ zu denen gehört, für die es anderen Sprachen an einem gleichwertigen Ausdruck fehlt und das daher in die Umgangssprache der deutschen Massen übergegangen ist. Wohin solche Übernahme führen kann, hierfür folgendes Beispiel. In dem vor 20 Jahren mit Heranziehung der Gewerkschaften von mir gegründeten Konsumverein „Produktion“ haben wir einen Mitgliederausschuß, der u. a. die Aufgabe hat, Beschwerden der Mitglieder vor die Verwaltung zu bringen. Eines Tages wurden in der Versammlung dieses Ausschusses Klagen über schlecht gewordene Speckseiten vorgebracht, wodurch die Genossenschaft einen Schaden von vielen Tausenden erlitten haben sollte. Wie immer in solchen Fällen, suchte das für die Schlachterei verantwortliche Vorstandsmitglied die Sache als viel harmloser hinzustellen; so schlecht seien die Speckseiten auch nicht gewesen usw. Ein Ausschußmitglied, das seine Rechtfertigung aber nicht gelten lassen wollte, schloß seine Entgegnung mit dem eindrucksvollen Satz: Sie können nun sagen was sie wollen, ganz koscher waren die Speckseiten nicht! Der Redner wußte gar nicht wie recht er hatte. Außer mir war noch ein Jude in der Versammlung. Instinktiv suchten sich unsere Blicke und wir hatten unsere stille Freude, die kein anderes Mitglied der Versammlung teilte.

leuchtung und Ofen. (Öfen hatten die in Algier nicht nötig — beim Mittagsmahl war man froh, wenn die Sonne vernünftig war.) Aber einerlei ob Bambusgestell, Bretterbude oder Palastanbau — immer hängt an der Herrichtung und Ausstattung — und erst recht an der Benutzung der Sukkoth, der Abwechslung im täglichen Einerlei der Behausung, dem Kristallisationszentrum des Familienlebens, eine Fülle von Freude für jung und alt: Gesetzesfreude!

Das Sukkothfest gewährt aber, außer im „Hüttendienst", schon seine Vorfreude beim Aussuchen des Lulows und des Esrogs, wobei es „Feinschmecker" gibt, die in Genüssen schwelgen, von denen der Nichtkenner nur eine schwache Vorstellung hat. Und jedesmal, wenn sie während des Segensspruches ihren Esrog betrachten, genießen sie von neuem den herrlichen Wuchs, die von jedem Atom eines Fleckchens freie Oberfläche ihres Prachtexemplars: Gesetzesfreude.

Das Fest, das eigentlich vor allen die Bezeichnung Gesetzesfreude verdiente, ist das Schowuausfest. Da es das kürzeste Fest ist — in Jerusalem wird es ja auch heute noch nur einen Tag gefeiert — heißt es Wochenfest! Sieben volle Wochen nach dem Pesachfest bringt es wieder eine freudige Note in das tägliche Einerlei. Die Synagoge prangt in saftigem Grün und frischen Blumen; aber nicht nur das Auge hat seine Freude: Wenn der Balkaure an die Stelle der Verkündigung der „Zehngebote" kommt, erhebt sich die ganze Gemeinde wie ein Mann, und es ist wohl kein Teilnehmer des Gottesdienstes, der nicht immer wieder in Ergriffenheit diese Grundsätze des menschlichen Privat- und Gemeinschaftslebens mit Nachdruck laut verkünden hörte, und mit Stolz empfände: Unsere Thora hat der Menschheit diese Grundlage der Gesittung geschenkt! Gesetzesfreude.

Aber außer durch das Verlesen der עשרת הדברות hat der Schowuaus-Gottesdienst noch einen ganz besonderen Reiz durch das Lesen der Geschichte Ruth, die in ethischer Beziehnung „Das Lied der Lieder" ist. Trotz meiner Jahre erfüllt sie mich heute noch alljährlich mit innigster Rührung. Was für

ein herrlicher Mensch, diese Schwiegermutter Noomi, daß ihre Schwiegertöchter ihretwegen ihr Volk und seine Götter verlassen wollen! Und Boas mit dem tiefen sozialen Pflichtgefühl, das übrigens auch den noch näher, als er, mit Elimelech Verwandten beseelt, der nur befürchtet, sein eigenes Erbe zu sehr zu belasten, wenn er, außer der Lösung des Feldes, noch die Verpflichtung eingehen soll, Ruth zu ehelichen, und also für sie und ihre Nachkommen zu sorgen. Die Darstellung der Keuschheit, in jenem nächtlichen Bild: Ruth zu Boas' Füßen! Wie sittlich hoch stehen diese Persönlichkeiten, einzig geleitet vom Pflichtgefühl!

Wenn man Ruth gelesen hat und gleich darauf (wenn der zweite Tag des Festes auf einen Sabbat fällt) den Thoraabschnitt des zweiten Schewuaustages vorlesen hört, mit all seinen sozialen Vorschriften gegenüber dem Lehrstand der Leviten, gegenüber „irgendeinem“ armen „Bruder“ im Lande, gegenüber dem Knecht und der Magd, deren Dienstzeit um ist usw., einschließlich der Vorschrift selbst im erntelosen Jahr, dem Schmittohjahr, „soll es dir nicht leid tun, wenn du dem Armen gibst, denn gerade dadurch wird der Herr dein Gott dich segnen in all deinem Tun und allem Werk deiner Hände, denn die Armut wird nicht aufhören auf Erden,“ dann drängt sich einem unwillkürlich die Überzeugung auf, daß diese Vorschriften und das hohe soziale Pflichtgefühl, dem wir als etwas ganz Selbstverständlichem im Zeitbilde der Geschichte Ruth begegnen, zueinander stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung, von Saat und Ernte. Und wenn wir auch heute noch — wie zu allen Zeiten — gerade in gesetzestreuen jüdischen Kreisen einem besonders hohen Grade von Wohltätigkeitssinn begegnen, trotzdem gerade für sie das Leben in vieler Beziehung teurer ist, und ein Nachlassen der Wohltätigkeit Hand in Hand gehen sehen mit dem Nachlassen der Religiosität, so ist das offenbar die logische und pädagogische Wirkung des dem gesetzestreuen Juden mehrfach jährlich, sowohl im Gottesdienst wie außerhalb desselben, ins Gehirn gehämmerten „öffnen, öffnen sollst du deine Hand“! Und auch diese

Tat — so will es das Gesetz — darf ihn zum mindesten nicht leid tun. Bei demjenigen aber, dem sie zugute kommt, liegt der Zusammenhang von Gesetz und Freude auf der Hand.

Es handelt sich aber in den Fällen, die die Thora an der angezogenen Stelle im Auge hat, nicht um ein auf seiten des Bedürftigen vorhandenes klagbares Recht. Solches war auch auf seiten der Ruth, von deren Geschichte ausgehend wir zu vorstehender Betrachtung gekommen sind, nicht vorhanden. Wir wollen noch einen Augenblick zu dieser Erzählung zurückkehren, weil sie uns noch etwas zu unserem Thema gehörendes zu sagen hat. Boas hält dem „anderen Verwandten“ nicht etwa irgendeinen formulierten Gesetzesparagraphen vor, sondern operiert ausschließlich mit der logischen Konsequenz eines ethischen Prinzips. Er spricht nur von einer sozialen Verpflichtung. Keine noch so sehr bis ins Einzelne ausgearbeitete Sozialgesetzgebung vermag in ihrer praktischen Wirkung so weit zu reichen, wie das soziale Pflichtbewußtsein. Ein mir nahestehender, sehr reicher Mann hat mir einmal einen von ihm für eine Mizwohsache angeforderten größeren Betrag mit der Begründung verweigert: er halte sich seinen Kindern gegenüber hierzu nicht berechtigt. Und diese Kinder waren bereits ebenfalls sehr reiche Leute. Auch Boas hätte sich vielleicht dasselbe sagen können, was der „andere Verwandte“ des Elimelech geltend gemacht hat: Mit der Ehelichung der Ruth schmälerst du das Erbe deiner Kinder aus anderer Ehe. Trotzdem hat er die Ruth geehelicht und wir wissen nicht, ob der dem Elimelech näher als er Verwandte nicht in der gleichen Lage oder noch in günstigerer gewesen ist. Keine noch so strikte Gesetzesformulierung kann in diese schwierigen Verhältnisse eindringen. Wir sehen an diesem Beispiel, daß keine Sozialgesetzgebung in ihren Wirkungen so weit reichen kann, wie das geschärfte soziale Gewissen. Die freiwillige Erfüllung der sozialen Pflicht hat gegenüber dem Zwange der Sozialgesetzgebung aber noch den doppelten Vorzug, daß sie in dem Erfüller ein Gefühl der Freude, und in demjenigen, dem sie zugute kommt, ein Gefühl der Dankbarkeit auslöst — ein

Vorzug, den die zwangsläufige Erfüllung eines Gesetzes dann schwerlich haben kann, wenn sie mit so großen Opfern verbunden ist. Es gibt zahlreiche Fälle im sozialen Leben der Menschen, in denen ein Gesetz deswegen keinen Zweck hätte, weil derjenige, der zu seiner Erfüllung verpflichtet wäre, sich ihr doch entziehen könnte, weil seine Verpflichtung zu sehr Ansichtssache ist, während derjenige, der sich zu seiner Erfüllung verpflichtet fühlt, es auch ohne gesetzliche Verpflichtung erfüllt. In solchen Fällen ist es immer besser, wenn kein Gesetz vorhanden ist. Denn das Gefühl freiwilliger Erfüllung einer Pflicht auf der einen, das Gefühl der Dankbarkeit auf der anderen Seite bilden einen großen Aktivposten im sozialen Leben der Menschen, der unnötigerweise nicht geschmälert werden sollte.

Diese Betrachtung wendet sich nicht etwa gegen eine Sozialgesetzgebung, bei der Berechtigte und Verpflichtete mit Sicherheit festzustellen sind. Der Fall Ruth zeigt aber gerade, daß es Verhältnisse gibt, in denen das nicht möglich ist, und in denen das Bestehen einer nicht gesetzlich festgelegten sozialen Pflicht dennoch höchst segensreich wirkt. Sie führte zum Ziele und verschaffte außerdem dem Boas die Freude des Beglückens, der Ruth und der Noomi das Gefühl der Dankbarkeit. Eine gesetzliche Verpflichtung hingegen würde wahrscheinlich — ohne das Ziel zu erreichen — zu gerichtlichen Auseinandersetzungen mit dem „anderen Verwandten“ des Elimelech und damit zu allgemeiner Verärgerung geführt haben — dem Gegenteil der Gesetzesfreude.

Wir sprachen eben von dem Einfluß der mehrfach im Jahre im Gottesdienst vorgetragenen Forderung der offenen Hand. An derselben Stelle wird sie noch ausdrücklich gegenüber dem scheidenden Knecht und der scheidenden Magd gefordert, mit dem Hinzufügen, daß sie Anteil haben sollen am Segen der verschiedenen Früchte, die ihrem Herrn zuwachsen, und diese Forderung damit begründet: „Bedenke, daß du selbst Knecht warst in Ägypten, daß dein Gott dich befreit hat; darum befehle ich dir dieses Verhalten noch heute.“ Minde-

stens zweimal im Jahre, öfters dreimal im Jahre wird dieser Passus verlesen. Konnte und kann es ausbleiben, daß er eine tiefe Wirkung auf das Verhalten der Juden gegenüber ihren Dienstboten ausübte, bzw. ausübt! Selbst in den wohlhabendsten jüdischen Haushaltungen kommt es nicht vor, daß — wie in entsprechenden nichtjüdischen — für die Dienstboten gesondert gekocht wird, oder daß sie von feineren Speisen nichts bekommen. Und hier wird bei Juden kein Unterschied gemacht zwischen jüdischen und nichtjüdischen Dienstboten. Die Wirkung geht so weit, daß viele christliche Herrschaften Dienstboten nicht nehmen, die bei Juden gedient haben, mit der Begründung, daß sie zu sehr verwöhnt seien. Dieses Zeugnis der Praxis dürfen wir Juden gern in unser Haben buchen — auf Konto Gesetzesfreude.

Wie weit die Wirkung der Dienstbotenbehandlung unter Umständen geht, dafür ein Beispiel: Die wohlhabend verheiratete Tochter eines christlichen Dienstmädchens eines meiner Vettern schickte ihre Tochter (also schon die Enkelin des Dienstboten) in eine jüdische Bürgerschule, die auch Nichtjuden aufnimmt, mit der der Tochter meines Vetters gegebenen Begründung: „Die Juden haben doch mehr Herz!“ Gegenüber den vielen nicht schmeichelhaften Verallgemeinerungen, unter denen die Juden zu leiden haben, ist diese ihnen zur Ehre gereichende darum von besonderem Wert, weil bekanntlich, wie das Sprichwort sagt, niemand den Herren besser kennt, als sein Diener.

Gewiß, solche Wirkungen auf das praktische Leben werden nicht nur von den Ermahnungen erzielt, die vom Gottesdienste ausgehen. Die Behandlung der Dienstboten — um bei dem Beispiel zu bleiben — der „Untergebenen“, der sozial Tieferstehenden überhaupt, ist zum großen Teil die Wirkung des Beispiels, das die Kinder von den Eltern vor sich gesehen. Wird aber die Wirkung in ferneren Generationen sich nicht verlieren, wenn diese des Antriebes entbehren, den die Voreltern noch aus dem Gottesdienst mit nach Hause genommen haben?!

Wir können die Schowuaus-Betrachtung nicht schließen ohne noch einer Besonderheit des Schowuaus zu gedenken: Das „Durchlernen“ in der Schowuausnacht. Wer es nicht mitgemacht hat, stellt es sich leicht als sehr ermüdend vor. Ich selbst habe einen solchen Abend in freundlichster Erinnerung. Eine befreundete Pariser Familie hatte mich eingeladen, den Schowuaus in ihrer, in einem Pariser Vorort gelegenen schönen Villa zu verbringen. Früh Nachmittags schon am Erev Schowuaus holte mich der Herr des Hauses in seiner eleganten Equipage ab. Es war eine herrliche Fahrt durch das Villenviertel. Nach Tisch saßen wir gemütlich um den Familientisch, lasen abwechselnd die diversen Abschnitte und zwischendurch gab es auch materielle Genüsse. Gelegentlich fiel eine sich auf den Inhalt beziehende Bemerkung. Die Teilnehmer waren alle bis zuletzt in heiterer Stimmung.

Ein Freund, der diese Nacht unter ähnlichen Verhältnissen in London verbrachte, schwärmte mir noch Jahrzehnte später von dem unvergeßlichen Eindruck vor, den es auf ihn und die andächtigen Teilnehmer gemacht, als sie, auf die ersten Sonnenstrahlen wartend, nach Aufleuchten derselben ברוך שאמר והיה העולם gesagt, und wie es ihn ergriffen habe, als er dann, bei eben aufgehender Sonne, השמים מספרים כבוד א' gesagt habe.

Und nun das Fest der Feste, das Pesachfest. Das ist der große Magnet, der die räumlich und religiös Fernsten wieder anzieht, sie mit den Angehörigen und den „Glaubensgenossen“ zu vereinigen um die Sëderschüssel. Ein Jüngling, mit dem ich im gleichen Alter in der Fremde zusammen in der Pension war — der Vater war noch leidlich religiös, die Mutter noch sehr fromm — ließ sich, als die Pesachzeit herannahte, in seiner Begeisterung zu dem Paradoxon hinreißen: „Ich kann mir denken, daß ich mich taufen lasse, aber, daß ich den Sëder nicht mitmache, kann ich mir nicht denken.“

Der Sëder ist eigentlich das Fest des Kindes: wie strahlen die Kleinen vor Freude ob all der außergewöhnlichen Vorgänge, wie freuen sie sich, wenn sie etwas sagen dürfen und etwas fragen können, umgeben von Lichterglanz und Tafelschmuck!

Aber größer ist doch noch die Freude der Erwachsenen ob der Freude der Kinder und der seligen Erinnerung an die Kindheit, an das Elternhaus, an all die schönen Abende, die sie, abgeschieden vom Gewühl und Geräusch des Alltags, am Sĕdertisch verlebt haben, an den altgewohnten Melodien! All die Mühen und Beschwerden, die der Pesach der Hausfrau macht — und die sie noch mehr sich selbst auferlegt — werden überreichlich aufgewogen durch die Freuden, die ihr der Sĕder bereitet und die Freuden, die sie mit seiner Richtung anderen bereitet, von denen sie wieder auf sie selbst zurück strahlen. Und was sind das alles schließlich anderes als Gesetzesfreuden!

Wie freudlos ist doch vergleichsweise das Leben derer, die alle diese Freuden nicht kennen oder nicht mitmachen! Wie leer ist dann namentlich das Leben ihrer Kinder. Denn all diese Freuden sind, mehr noch als die Freude der Erwachsenen, die Glückseligkeit der Kinder. Wie eintönig läuft das Leben der Kleinen dahin, wenn sie keine Abwechslung, nichts zu fragen, nichts zu „beobachten“, zu befolgen haben!

An Liedern fehlt es diesen Kindern nicht. Sie kennen natürlich unsere schönen Volkslieder. Was ihnen fehlt, ist, daß gesungen wird, wenn die Eltern, wie „Leute vom geruhigen Leben“ — wie Otto Ernst sagen würde — um den Tisch sitzen und daß es regelmäßig in bestimmter Veranlassung geschieht, bei der die Eltern andächtig und freudig zugleich mitmachen. Solche Veranlassungen greift man aber nicht aus der Luft. Sie wollen organisiert sein. Vorschriften oder mindestens Brauch gehören also dazu. Dann kann man sich ihnen freiwillig unterwerfen und dann gibt es „Gesetzesfreude“.



Literarische Notizen

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

XXVIII.

Herr Rabbiner Dr. Deutsch in Fürth machte mich auf einen merkwürdigen Midrasch rabba zu Koheleth 2, 8 aufmerksam, wo es heißt: שדה ושדות דיינין זכרים ודיינות נקבות, woraus dem Anscheine nach hervorginge, daß König Salomo weibliche Richterinnen angestellt habe. Wieso das שדה als „Richter" gefaßt wird, erklärt מתנת כהונה mit dem talmudischen שודא דדייני (Kethuboth 94 a), was „Erkenntnis der Richter" bedeuten soll. Da es aber feststeht, daß Frauen keine Richterinnen sein können, so erklärt רד"ל, es sei hier die Rede von Richterinnen, welche die Frauen (Salomos?) beaufsichtigten, daß eine der andern kein Unrecht tue. Dies ist offenbar sehr gezwungen. Vgl. ferner die LA. des Jalkut, wonach, wie רד"ל meint, hier nicht von „Richtern", sondern von „Gesetzesbestimmungen" (דינים) über Männer und Frauen die Rede sein soll. Diese Erklärung befriedigt ebensowenig, wie die erste.

Wie es aber scheint, haben wir hier eine Korruptel vor uns. Es soll heißen: דימנין זכרים ודימנות נקבות, männliche und weibliche Dämonen, wie dies auch im Talmud Gittin 68 a erklärt wird. — Nachträglich sah ich, daß Kohut (Aruch v. שד) דווין korrigieren will, was ebenfalls „Dämonen" bedeutet, wie aus Jalkut zu Gen. 31, 55 hervorgeht, wo das למקומו mit לדיוויו (Midrasch haggadol: לדְוָיו) erklärt wird. Es sind hier wahrscheinlich Labans „Götter" als דווין (Dämonen) bezeichnet. Das Wort wurde von den Abschreibern nicht verstanden und schon in Ber. rabba zu Gen. 31, 55 korrigiert; daher auch die Korruptel in Midr. Koheleth.



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.

Jeschurun

6. Jahrgang | Marcheschwan-Kislew 5680 / November-Dezember 1919 | Heft 11/12

Erziehungsfragen.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

II.

Gegen die Politisierung der Jugend.

In dem ersten Teil meiner unter dem Titel „Erziehungsfragen“ erschienenen Beiträge (Jeschurun V, 11/12) habe ich einige, wie mir scheint, bedeutungsvolle Faktoren aufgezählt, die das Bildungsniveau der deutschen Juden heben könnten. Zu meiner Freude sind unterdessen auch von anderer Seite in der literarischen Welt ähnliche Wünsche geltend gemacht worden, ohne daß freilich die Orthodoxie bisher wesentliche Änderungen im Erziehungswesen vorgenommen hätte. In der Fortsetzung meiner Betrachtungen will ich zunächst von reformatorischen Anregungen absehen und einige Schäden aufdecken, die m. E. die ersehnte Besserung verzögern bzw. vereiteln. Vielleicht müssen sie erst überwunden werden, bevor der Kurs wieder bergauf geht.

Auch in dieser Betrachtung ist Gerechtigkeit, das Streben historischen Verstehens, Vorbedingung. Nicht nur aus mildem Erwägen heraus. Vielmehr hat der Mangel historischer Betrachtungsweise schon vielfach verhängnisvoll gewirkt. Es liegt nicht im Rahmen dieser Abhandlung — aber mag dennoch hier ausgesprochen werden: das unhistorische Schauen hat vielleicht seine Ursache in dem Zurücktreten des Entwicklungsbegriffes innerhalb der jüdischen Lehre. Dabei macht man aber den fundamentalen Fehler, daß ein Gedanke, der für

unser System zutrifft, nämlich die Unabänderlichkeit des Religionsgesetzes, auf das Volk und seine Geschichte übertragen wird, die gewiß historischen Einwirkungen unterliegen. Die Gefahr, die aus dieser fehlerhaften Auffassung nun ersteht, ist eine doppelte; zunächst hat uns das gewiß eindeutige jüdische Ideal oft daran gehindert, den Forderungen der Zeit diejenigen Konzessionen zu machen, die der Idee nicht Feind sind, wohl aber ihr Gedeihen in einer ihr ungünstigen Epoche gewährleisten — der tragische Irrtum der alten Führer im Osten. Dann aber hat es uns dazu verführt, eine zeitliche Lösung, ein Kompromiß לשעה unerlaubterweise לדורות zu proklamieren — wofür die deutsche Orthodoxie das Schulbeispiel liefert. Die gewiß außerordentlich wirksame und tüchtige Lösung des politischen und kulturellen Konfliktes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war imstande, die Thora für Deutschland zu retten. Aber es fehlt ihr — wie es natürlich ist — zeugende Kraft. Und so ist die Sterilität unserer Gegenwart eine natürliche Folge der auf Erhaltung zielenden Politik aus den vergangenen Jahrzehnten.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserem Gegenstand zurück.

Die Erwägung der geschichtlichen Antezedentien erklärt zur Genüge, warum wir auf einem toten Gleis sitzen. Zu sehr steht die heute in der Reife der Jahre befindliche Generation unter dem Eindruck der Notwendigkeit politischen Gemeinde- und Klal-Kampfes und dem Eindruck erfolgreichen Strebens der letzten großen Führer. Zu deutlich — so meint sie — hat sich die Berechtigung jener Bemühungen erwiesen, und diese hätten auch jetzt noch allein wahre Geltung. Wir wollen die Bedeutung jener Epoche nicht schmälern. Nur ihre Begrenztheit wollen wir hervorheben.

So kommts, daß die jüdische Gemeinschaft Deutschlands politisiert wurde. Und je mehr der Erwerbskampf und die berufliche Betätigung die Entfremdung von jüdischer Kultur begünstigt — ich sehe im Moment davon ab, daß sich in manchen Kreisen seit ein bis zwei Jahrzehnten eine Rückkehr

anbahnt — desto eifriger sammelt man seine Kraft für das Feld der Politik, wo nicht so sehr Wissen als kraftvolle Lungen oft den Erfolg sichern.

Eine Stärkung erfuhr der politische Betätigungsdrang zweifellos durch die aufkommende nationale Bewegung. In Abwehr und Teilnahme, in Kritik und eigenen Schöpfungen kam diese Steigerung zum Ausdruck. Absolut notwendig war diese Reaktion nicht. Der nationale Gedanke kann auch unabhängig von seiner rein politischen Bewertung gewürdigt werden, und die Auseinandersetzung mit ihm hätte ebenso zur Vertiefung der nationalen Aufgaben im Geistigen führen können. Logisch, aber nicht psychologisch.

Es ist nun so weit gekommen, daß die Politisierung bis zur Höhe gediehen ist. Jeder ist ein Politiker — die Parallele zum deutschen Wirtsvolk geht wirklich völlig durch. Hier wie dort ein Volk von lauten Politikern, von Besserwissern und Eiferern. Mit Urteil und Verurteilung wird auf keiner Seite gespart. Ungefähr nach dem Prinzip: מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב.

Ich will durchaus nicht die Notwendigkeit organisierter Arbeit in Abrede stellen. Ich weiß, wie groß die Gefahren sind, die dem Thorajudentum drohen, weiß, wieviel heiliger Wille zum positiven Schaffen hinter allen Bestrebungen steht. Nicht gegen die Organisationen kämpfe ich. Nicht will ich die Jugend überreden, sich loszusagen von den großen Vereinigungen. Aber kann man es mir verdenken, daß ich in der Reihe derer streite, die die Hypertrophie des Organisationsstrebens überwinden möchten? Ist es wirklich so abwegig, dafür zu plädieren, daß man nicht fürder die Juden, wenn man sie lobt, als gute Agudisten, Zionisten usw. preist? Denn das ist gewiß, daß unsere gegenwärtige Konstitution pathologisch ist; deshalb muß sich das Streben dahin richten, der Übertreibung des politischen Tuns Einhalt zu gebieten und durch Betonung der friedlichen Arbeit, die den großen geistigen, sozialen und staatlichen (nämlich dem Aufbau von Erez Jisroël

zugewandten) Problemen gewidmet sind, die Rückkehr zu gesünderem Denken und Leben anzubahnen.

Politisierung nenne ich nicht die Zugehörigkeit und organisierte Arbeit in Verbänden, sondern die Überschätzung dieser Tätigkeit, den falschen Glauben, daß mit dieser sich das jüdische Leben erschöpft, und die zu heftige Kampfstellung gegen andere Gruppen. Diese Politisierung möchte ich eindämmen. Vor allem richtet sich mein Kampf gegen die unnütze Erweiterung der Kluft zwischen den Gruppen des jüdischen Volkes. Denn unsere Politisierung macht nicht bei Notwendigkeiten — die ich wahrheitsgemäß zugebe — halt, sondern steigert noch die Zerklüftung.

Der Jugend aber gelten im besonderen meine Gedanken. Schwerer als manche frühere Generation wächst sie auf in einem Zeitalter größter Umwertungen. Autoritäten sind gestürzt, Neuerung und Umwälzung das Losungswort. Hier ist nicht der Ort, für oder gegen die politische Entwicklung Deutschlands zu sprechen. Auch wer, wie ich, im Prinzip die neue Ära begrüßt hat (ohne sich freilich — bei dem Mangel an überragenden Männern und wegen der Ungunst der Verhältnisse — über die geringen Ergebnisse zu täuschen), der muß doch zugeben, daß es schwer ist, Gehorsam und Demut als Ideale zu verkünden, wenn alles um uns herum der Ungezügeltheit und dem Stolz das Wort redet. Deshalb ist es so schwer, unserer Jugend, die aus altjüdischem Haus kommt, den Weg zu zeigen. Dazu ringen um die Seelen unserer Jungen so viele Eiferer intra et extra muros. Es ist so schwer, sie dem Judentum zu erhalten. Wir dürfen keinesfalls aus Unbesonnenheit fehlen und sündigen. Und noch dies: es gibt unter unseren Jünglingen so edle, reine Gestalten, wie sie kaum in den Mannesjahren sich finden: אשר בנינו כנטיעים אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא. Diese wollen ein ungetrübtes Ideal; sie wollen lieben und nicht hassen, Gott die Treue wahren, aber irrende Brüder nicht verstoßen. Um ihretwillen, wenn nicht um aller derer willen, die noch zu uns gehören können, und ich wage es zu sagen: selbst um der Fernsten

willen, die Juden heißen und sein wollen, müssen wir anders als in den letzten Jahrzehnten denken und sprechen. Und da hilft nur das eine: alles, was das Alter in Gruppen sprengt und Parteien sondert, muß unbetont bleiben oder doch nicht in den Vordergrund gerückt werden. Soll es nicht möglich sein, daß man Liebe zur Thora, Hingabe an das Volk und Sehnsucht zum Lande in empfängliche, geöffnete Herzen pflanzt und solange als möglich die von der Zeit diktierten Sonderbestrebungen zurücktreten läßt? Auch ich fordere die Wirkung eines Milieus wie die Organisationen. Aber ich möchte, daß Elternhaus und Schule, die nie so politisch und haßerweckend werden, die Pflicht der Wegweisung übernehmen. Wenn der Jüngling heranwächst, mag er selbst entscheiden, in welchem Verband er wirken will. — Ihr fürchtet, er könnte falsch wählen? Wenn Ihr nicht mehr Vertrauen zu Euch und Euren Lehrern habt, dann ist freilich Eure Angst begreiflich. Dann aber erwartet auch nicht viel von den Notbehelfen. Denn trotz alledem ist das Elternhaus eine Atmosphäre, die dem Kind sehr zuträglich ist, und es muß schon ein minderwertiges Haus oder ein über das Maß hinausragendes Kind sein, wenn nicht Segen aus dem liebenden Sichverstehen zwischen Eltern und Kindern ersprießen kann.

Mich hat es immer ergriffen, wie Rousseau seinen Emil erzieht. Wie er die vielen Konflikte und Zusammenstöße, die das Leben bringt, möglichst hinausschiebt oder doch in einer zuträglichen Form an Emil herantreten läßt, um erst den gefestigen Menschen die volle Belastungsprobe fühlen zu lassen. Freilich, das Ganze ist Dichtung, eine überaus versöhnliche dazu, die alles harmonisch ausklingen läßt. Selbst in besseren Zeiten, als es die unsere ist, ist die Wahrscheinlichkeit gering, daß alles einen so guten Ausgang nimmt. Aber man vergesse darüber nicht den Wert, der solcher Dichtung innewohnt. Man kann sich den darin aufgestellten Forderungen nähern und so zu einem Erfolg gelangen. Für die Generationen, die wie wir in den Zentren west- und mitteleuropäischer Kultur aufwachsen, ist freilich die idyllische

Atmosphäre des Landlebens eine Unmöglichkeit. Aber einen Teil der Entartungen können auch wir beseitigen, und da erblicke ich allerdings in der Rückkehr aus dem Café und dem Vereinslokal in das Eltern- und Lehrhaus eine wesentliche Remedur.

Der Jugend gegenüber soll die Agitation der Organisationen erheblich zurücktreten. Wir fordern ein ernstes Opfer von ihnen: sie sollen alles, was fehlt, schaffen und dann nicht mit Stolz sprechen: das ist unser Werk. Sondern bescheiden zurücktreten und sich damit begnügen, daß ein Geschlecht nun aufwächst, das wieder die Rückkehr zum Judentum vollzieht. Dies Werk der Entsagung darf man aber um so eher fordern, als wir doch alle nur um des Zieles willen schaffen, nicht aber, um uns durch die Arbeit einen Namen zu machen. Es sollen Schulen gegründet werden von den Verbänden; aber der Lehrplan soll nur dem Inhalt der jüdischen Lehre gelten und schweigen von manchem Kampf und Sieg der Gegenwart. Wie groß wäre es, wenn die Agudas Jisroel als das Ideal nicht ihren Bund, sondern die Thora und das ihr ergebene Volk verkündete, wenn die zionistische Organisation nicht Zionismus als Ziel, sondern Zion lehrte! Wieviel weiter wären wir, wenn die Erkenntnis allgemeiner würde, die ich im Osten aus jungem klugen Mund hörte: ich kann nicht der zionistischen Organisation angehören, obgleich ich fast das ganze Programm billige, weil Zionismus eine Einschränkung ist. (Dasselbe gilt auch sinngemäß für andere Verbände.) Wir wären in doppelter Hinsicht weiter: Wir würden unser Streben vertiefen und nicht an der Schwelle stehen bleiben und sodann die unnötige Schärfe des Gegensatzes gegenüber anderen Gruppen nicht so übermächtig werden lassen. Denn es ist kein Zweifel: heute schöpft der Gegensatz der großen Verbände seine Nahrung immer weniger aus den inhaltlichen Differenzen, die tatsächlich nicht ohne weiteres zu überbrücken sind, als vielmehr aus der Konsolidierung der Organisationen.

Die Richtung, nach der heute die Entwicklung geht, ist unnatürlich. Mehr und mehr entfremdet sie die Jugend dem

elterlichen Haus und der Stätte der Erziehung und zieht sie in ein Lager, wo gewiß Großes geleistet wird, wo aber der kindlichen Seele unentbehrliche Werte versagt bleiben. Die individualisierende Liebe, die nur Erzeuger oder begnadete Erzieher Kindern angedeihen lassen können, fehlt im Vereinsleben. Das Elternhaus, mag auch noch so vieles dort mangelhaft sein, kennt doch nur den Wunsch, das Kind zu fördern, zwischen Geschwistern pflegt die Rivalität den erträglichen Grad zu besitzen. In Jugendvereinen kommt allzu früh Herrschsucht auf; es ist der Fluch des Menschengeschlechts, daß selbst in die edelsten Bestrebungen und einwandfreie Charaktere sich der Sache schädliche Momente eindrängen: Ehrgeiz, Führerstreben und Neid. Es fehlt dem Milieu des Vereins die Möglichkeit, diese Gefahren fernzuhalten. Gewiß erwachen auch im engen Kreis der Familie diese häßlichen Züge. Aber wieviel leichter gelingt es, durch Mahnung und Belehrung ihnen Einhalt zu gebieten! Es ist des weiteren ein nicht zu unterschätzendes Glück, daß das Kind recht lange geführt wird: im Haus wird ihm das Gefühl der Unselbständigkeit oft und für lange Zeit eingeprägt. Ich schätze es auch besonders hoch ein, daß das Kind alle Geschenke des Lebens, die großen Erlebnisse in Natur, Wissen und Kunst, in enger Gemeinschaft mit den Eltern, gleichsam als deren Gabe empfängt. Nur so kann es unbewußt in seine Seele die Überzeugung von dem unvergleichlichen Wert der Familie aufnehmen, deren es für die Erziehung der nächsten Generation unbedingt bedarf, und die es weiter zu übermitteln bestimmt ist.

Die Schule wiederum hat deshalb eine so hohe Bedeutung, weil sie die Vorbereitung für das Leben eben ganz unter den Gesichtspunkt des L e r n e n s stellt. Und mag immerhin der Lehrer, wie es gewiß sein soll, der Freund des Kindes sein, so bleibt er der v ä t e r l i c h e Freund.

Das freilich gebe ich willig zu: im Durchschnitt werden wohl weder Elternhaus noch Schule den Anforderungen gerecht, die gerade jetzt ungeheuer kompliziert sind. Es sollen

in weiteren Aufsätzen einige besonders wunde Punkte noch beleuchtet und der Versuch einer Besserung gemacht werden. Das aber muß ich schon heute sagen: im Gegensatz zu manchen modernen Pädagogen (hierzu vgl. den Aufsatz von Glenn in „Der Jude“ April—Mai 1919), die in Anlehnung an das Erziehungswesen bei den Griechen den Eltern das Erziehungswerk aus der Hand winden und dem Staat überantworten wollen, kann ich einen Fortschritt nur dann erwarten, wenn das Elternhaus mit erhöhter Initiative und erhöhtem Können im Verein mit der reorganisierten Schule die Seele des Kindes zurückgewinnt. Es darf in Zukunft die schwierigsten Probleme — für uns handelt es sich hauptsächlich um die Erziehung der Jugend zum Wissen vom Judentum und zur Treue gegen es, dann aber vornehmlich um das sexuelle Problem — nicht dadurch lösen, daß sie sie — totschweigt und vor ihnen die Augen schließt, sondern im bewußten Streben, das Kind in und durch die Pubertät zu geleiten. Das ist unendlich schwer. Und doch ist die Schwierigkeit wohl wesentlich darin gelegen, daß ein jedes Kind nach seiner besonderen Geistes- und Charakterveranlagung belehrt werden muß, während über die großen Linien eine Einigung durch einiger berufener Männer Wegweisung bald einmal erzielt sein könnte.

Es könnte hier der Vorwurf erhoben werden, daß die Vorbereitung des Kindes zum tätigen Mitarbeiten durch das Fernbleiben von politischen Vereinen gehemmt würde. Und in der Tat: wie soll das Kind zum Verständnis der Lebensaufgaben unseres Volkes erzogen werden? Ich will nicht zu dem alten System zurückkehren, das von Alkibiades des langen und breiten berichtete und von Lassale schwieg. Das heißt fürwahr die Gegenwart unterschätzen. Deshalb werden auch wir nicht wieder Barkochba auf Kosten Herzls behandeln. Erfahren wird das Kind der nächsten Generation alles. Ja, wir werden sogar ehrlicher sein und nicht den ganzen Osten als ein einheitliches Lager von Thoratreuen darstellen und so tun, als ob eine Jeschiwoh neben der anderen stände (so

ähnlich kann man es immer noch lesen). Wir werden auch von der Haskalah sprechen und so das Bild von der gewaltigen Umschichtung des jüdischen Volkes in geistig-religiöser Beziehung vervollständigen. Das ist um so wichtiger, als daraus dem einzelnen, also auch dem Kind, viel deutlicher das Maß seiner Verpflichtung gegen die historische Forderung des Judentums klar wird, wenn er nämlich sieht, daß es kein Gebiet mehr gibt, in dem die Integrität der Thora noch erhalten ist. Indem das Kind aber aus historischen Erwägungen diese große jüdische Revolution begreifen lernt, wird sein Verhältnis zu den „Andersgerichteten" sich von Haß und Verachtung freimachen, vielmehr wird Mitleid in ihm erwachen und ihm ohne agitatorischen Zwang seine besondere Aufgabe, „Träger der Lade" zu sein, erkennbar werden. Freilich: Haus und Schule müssen mehr tun als nur Wissen vermitteln; sie müssen die jüdische Seele wecken. Da darf kein Kummer des jüdischen Volkes vorbeigehen, ohne Tränen des jüdischen Kindes zu fordern. Ich frage bei diesem Anlaß: haben unsere jüdischen Schulen in Deutschland unseren Kindern die Tragödie des letzten Jahres mit hinreichender Beredsamkeit geschildert? Haben sie die Lemberger, Pinsker und Wilnaer Greuel und die noch furchtbareren von Shitomir und den anderen ukrainischen Städten[1]) mit genügendem Ernst dargestellt? Ich glaube nicht. Weiß ich doch aus meinen Schultagen, daß man der Progroms von Bialystok, Kischinew usw. kaum gedachte. Aber Sedan und Tannenberg und alle diese Tage! O, da konnte man es sich nicht genug tun des chauvinistischen Treibens! Wahrlich, man kann den Zorn nicht unterdrücken, der ob solcher Sünden gegen den jüdischen Geist in einem aufflammt.

Es ist nicht so schwer, jüdische Kinderherzen zu gewinnen. Ich darf hier vielleicht eine persönliche Erinnerung einflechten, die mehr als Theoreme sagt. Während des Krieges schickte

[1]) Ich erfahre von mir nahestehender Seite aus Warschau, daß in der Ukraine das Maß des Jammers furchtbar sein soll. Außer den Zehntausenden, die gemordet sind, irren Tausende, wahnsinnig geworden, durch die Wälder.

mir einmal die niederste Klasse einer höheren jüdischen Mädchenschule Liebesgaben ins Feld. Es war ja ein hübscher Zug und uns draußen recht lieb. Ich dankte den Kleinen und nahm die Gelegenheit wahr, ihnen zu erzählen, daß es uns Kämpfern ganz gut gehe, daß es aber viel Tausende jüdische Kinder in Polen und Rußsand gebe, die hungern und frieren, weil ihnen alles fehle. Die zu erfreuen, kleiden und pflegen sei ein größeres Werk, als mir etwas zu schicken. Die kleinen Mädchen wandten nunmehr ihre Fürsorge diesen kleinen unglücklichen Brüdern und Schwestern zu und schickten nach Kalisch allerhand Nützliches. Und so gibts tausend Wege, das Herz zu öffnen. Der arme jüdische Gast am elterlichen Tisch, das liebevolle Wort für alle jüdischen Dinge, das im Elternhaus gesprochen wird, die Betätigung von Mizwoth, wohl gar hebräische Klänge, die schon früh an das Ohr des Kindes dringen — sind sie nicht mehr als das Ereignis einer Versammlung in einem Verein?

Es konnte nicht ausbleiben, daß durch die zunehmende Politisierung die Vergeistigung gehemmt wurde. Mancher wird das mit dem Hinweis auf die unstreitig zunehmende Lehr- und Lerntätigkeit in Abrede stellen. In der Tat: ich unterschätze weder, daß seit dem Bestehen der Agudas Jisroel mehr „gelernt“ wird, noch daß durch die zionistische Bewegung jüdisches Wissen und Kenntnis der hebräischen Sprache verbreitet worden ist. Aber das ist ja selbstverständlich: wenn geistig regsame Menschen von einer Bewegung erfaßt werden, so vergeistigen sie sie und werden zunächst für ihre Person das geistige Rüstzeug erwerben und sodann Wissen vermitteln. Endlich gehört ja Erziehung und Wissensverbreitung ins Programm. Aber ich bin gewiß, keine Übertreibung hier auszusprechen, wenn ich behaupte, daß die Bemühungen, aus der politischen Bewegung eine kulturelle zu machen, die große Mehrzahl nicht weiter ergriffen hat. Und ich fürchte, dies Versagen ist nicht nur auf die Indolenz der Massen, sondern auch auf die Nachsichtigkeit der Führer zurückzuführen. Mit Rücksicht auf das Wohlwollen der Anhängerschaft und die

Werbekraft der Organisation werden gerade geistig nur minimale Forderungen erhoben. Wird etwa mit demselben Pathos Vertiefung verlangt wie Beiträge oder die gute Gesinnung? Erst dann können wir uns mit der Politisierung aussöhnen und insbesondere für die Jugend darin eine weniger ablenkende Bewegung erblicken, wenn die Organisationen — nicht die Aufnahme — aber das Verbleiben ihrer Mitglieder von einem gewissen Maß von Kenntnissen abhängig machen (mindestens sollte geistige Inferiorität und Indolenz auf die Dauer zu irgendeiner Ehrenstellung unbrauchbar machen), wenn sie die Väter verpflichten, die Kinder nach einem ganz bestimmten jüdischen Plan zu erziehen, und wenn sie endlich die Wege weisen, wie man die Umstellung von den gegenwärtigen traurigen zu besseren jüdischen Bildungsmöglichkeiten schnell und sicher herstellt. Freilich ist dann die politische Phase bereits durch eine kulturelle ersetzt.

Auch die seelisch-geistige Gesundheit des Volkes habe ich im Auge, wenn ich vor der übertriebenen Politisierung warne. Wir wollen doch weder jetzt bei den Vorbereitungen zur Rückkehr nach Erez Jisroël noch später in unserem Land eine untätige, streitende Masse sein nach Art jener Volksszenen aus „Julius Cäsar“ und „Egmont“, die künstlerisch im Drama gewiß sehr wirkungsvoll, aber im Leben der Völker verderblich sind. Ein Volk lebt und steigt empor durch ernstes produktives Schaffen in den verschiedensten Berufen und das Bemühen aller seiner Glieder, durch Vertiefung in geistige Dinge jene Abrundung der Persönlichkeit zu erstreben, durch die Schneider, Schuster, Arzt und Kaufmann zum Menschen in dem umfassenden liebenswerten Sinn des Wortes heranreifen. Bei uns aber muß dieses Menschentum durch Vervollkommnung des Jüdischen in jedem einzelnen erzielt werden. Uns kann weder damit gedient sein, wenn alle Juden — etwa wie die Polen — einig sind in einem krankhaften Chauvinismus, sonst aber Müßiggang pflegen und durch ihre Tatenlosigkeit die Leere ihres völkischen Lebens erweisen, noch wenn wir in übermäßigem Hader um die Grundlagen

unseres Volkstums die Zersplitterung und die Gruppenbildnng zum System erheben. Wir müssen darauf bedacht sein, die Tatsache des Volksseins als zweifelsfrei hinzustellen, und da genügt es, die Kinder dahin zu belehren, daß leider durch Zersetzungsprozesse, die Angriffen von außen und Erschütterungen von innen ihr Dasein verdanken, das jüdische Volk eine schwere, verhängnisvolle Periode der Uneinigkeit und Gefährdung durchmacht. Der Jugend den Zionismus als den gefährlichsten Gegner des Judentums hinzustellen, wie es leider auch jetzt noch vielfach geschieht, ist nicht nur ein hartes und frühe Feindschaften zwischen befreundeten Häusern verursachendes Experiment, sondern nach meiner Überzeugung historisch vollkommen unzutreffend und ungerecht — um nicht zu sagen unwahr. Ich halte es geradezu für ein Gebot der Ehrlichkeit und der Vorbereitung zur Versöhnung, die geschichtlichen Verdienste gebührend zu rühmen. Soweit ich die Verhältnisse überblicke, ist durch den Zionismus — ganz gewiß der organisierten Orthodoxie — nicht aber dem Thoraideal ein erheblicher Schaden zuteil geworden. Auch in Rußland nicht. Denn wo dort der Zionismus jene radikalen Formen angenommen hat, die wir bei den צעירי ציון oft tadeln müssen, da ists eben der schon vorhandene Radikalismus, der dem Zionismus die destruktive Haltung gegeben hat. Denn seien wir doch ehrlich: der Prozeß der Entthronung der Thora datiert dort von jenen Tagen her, da die Haskalah sich vor mehreren Jahrzehnten zum Kampf erhob und die Führer des historischen Judentums nicht ausreichend Gegengewicht boten. Für viele Tausende ist der Zionismus das Milieu der Erneuerung geworden, für viele, die ganz verloren waren. Einen Schutzreflex des gefährdeten jüdischen Volkes sehe ich in der nationalen Bewegung, durch den unser Volk tatsächlich die Gefahr des völligen Zusammenbruches und der Kapitulation vor Europa und der Kultur der Gegenwart zu bannen gewußt hat. So und nicht vom engherzigen Standpunkt des Parteikampfes muß man eine Bewegung werten, die ja in ihren Forderungen — wenigstens den allgemeinsten — keine Feindin unserer Überzeugungen ist

oder sein muß. Müssen wir nicht auch die Kraft zur Selbstüberwindung aufbringen, dieser Bewegung Dank zu sagen, daß sie in uns manches schlummernde Gefühl geweckt und uns an so manche etwas vernachlässigte Pflicht erinnert hat?

Wenn aber wahr wird, was wir fordern: die intensive Beschäftigung der Jugend mit unserem heiligen Besitz in gesundem Milieu, wenn Haus und Schule, Freundeskreis und Gemeinde wieder den reinen Atem des alten Judentums in ihre Lungen leiten, ist dann nicht mehr Sicherung gegen jene Elemente, die überall, also auch in der nationalistischen Bewegung rege sind und sich gegen Gott und seinen Willen stellen und die Bande zerreißen wollen, erzielt als in der Bestärkung zum Parteikampf? Gegen jene kleinen Gernegroße wird der gesunde in jüdischem Denken und Fühlen gereifte Jüngling gefeit sein und wird, wie sein im Himmel thronender Schöpfer, der Spötter und sich titanenhaft gebärdenden Zweifler lachen.

Ich bin mir bewußt, daß ich mit der Rückkehr in das Elternhaus und die Schule neue Probleme aufgebe. Die jüdische Schule ist in Deutschland eine sporadische Erscheinung, und selbst wo sie existiert, dem Ideal sehr fern. Das Elternhaus aber ist den großen Kulturfragen meist nicht gewachsen. Nun, ich meine, eines könnte immerhin geleistet werden und würde zu schnelleren Erfolgen als die Politisierung führen: die Neugründung von Schulen und deren Umgestaltung im Sinn der Hebraisierung (s. meinen 1. Aufsatz). So könnte in kurzer Frist eine Generation heranreifen, die auch die andere wesentliche Komponente, das Elternhaus, zu einem segensreichen Quell jüdischer Erziehung wieder werden läßt. Etwas Geduld ist freilich nötig, wenn man Massenerfolge und Wiedergeburt der gesamten deutschen Judenheit — oder doch ihres gutwilligen Teiles — sehen will. Wer keine Zeit hat, für sich und seinen nächsten Kreis den Prozeß des Erwachens abzuwarten, der findet auch hierzulande Wege genug, um schneller ans Ziel zu gelangen. Und darf gewiß sein, von allen, denen es Ernst ist um unsere Zukunft, als guter Bundesgenosse be-

grüßt zu werden. Für die große Mehrheit, die mehr passiv als gestaltend ist, muß aber ein natürlicher, d. h. im Tempo mäßiger Gang der Dinge abgewartet werden. Da müssen die Wurzeln jüdischer Erziehungskunst, Lehr- und Elternhaus, wieder in ihr Recht rücken.

Wenn ich den Wert des Elternhauses so unterstreiche, so leiten mich dabei Wahrnehmungen, die nicht anders zu deuten sind. Die verhängnisvolle, fast trostlose Lage der rumänischen Judenheit — ich kenne nur die Walachei, höre aber, daß auch in der Moldau im Prinzip ähnliche Befürchtungen Geltung haben — kann nur aus der Indolenz der Familien heraus, ihrem begreiflichen aber für die jüdische Gesinnung gefährlichen Bemühen, die Rechtlosigkeit im Lande durch Wohlhabenheit, Bildung und Entjudung zu überwinden, begriffen werden. Weder Charakterfestigkeit noch liebevolle Bewahrung jüdischer Art, geschweige jüdisches Geistesleben blüht in den Häusern, und da der Impuls vom Elternhaus fehlt, veröden und entarten die noch zahlreichen Schulen. Ich habe bereits in einem Aufsatz im „Israelit“ 1918 auf das Trostlose dieser Angelegenheit aufmerksam gemacht. — Auch was wir in Rußland erleben, hat nicht zuletzt seinen Grund in der Unzulänglichkeit vieler Häuser. Hier freilich anders als in Rumänien. In Rußland lebt Wille und Liebe und Wissen; nur fehlt die Einsicht in die Zeitfragen und -forderungen dem alten Geschlecht. Und so ist dort die Tragödie von den „Vätern und Söhnen“ zu einem obligaten Prozeß allüberall geworden. Nicht umsonst spukt das Kapitel von אבות ובנים durch alle Dichtungen, und Birnbaum hat neulich treffend gesagt, daß vielen dieser Konflikt gerade als eine sittliche Notwendigkeit erscheint.

Wir wollen nicht nur Charaktere haben, sondern auch Talente. Diese bilden sich aber in der Stille. Vielleicht sind wir so arm an Talenten, weil es keine Stille bei uns gibt, oder weil man es verschmäht, still aufzuwachsen. Wir aber wünschen, daß der liebenswürdige Typ des stillen, in Wissen erstarkten Jünglings bald wieder zu erblicken wäre. Wir

kennen jetzt zur Genüge die Knaben mit den Gesten eines Cäsar, die zwischen zwei Dingen im Vorbeigehen Probleme lösen, die maßvollen Köpfen ein ganzes Leben Schmerzen bereiteten. Wir kennen auch die Männer mit dem Verstand eines Knaben, die nichtsdestoweniger sich als קרואי העדה, als Berufene fühlen. Nun wünschten wir wieder einmal jene zu sehen, die מאד מאד שפל רוח sind, deren Bescheidenheit aus demselben Born wie ihr Wissen strömt: der vornehmen Stille des elterlichen Hauses. — Wenn es unseren Verbänden gelingen sollte, dorthin schnell die Jugend zu führen, dann sind sie groß und verdienen Anerkennung. Wenn dahin ihr Streben geht, dann müssen sie aber einsehen, daß eine Politisierung der Jungen und Jüngsten nicht unbedenklich ist, wenn sie diese zur Arbeit aufrufen, müssen sie es unter einem Losungswort tun, das Parteizielen fernsteht und direkt zu den eigentlichen Aufgaben: Vertiefung des Wissens und Läuterung des Wesens im Dienst Gottes und des jüdischen Volkes hinführt.



Über Frauenwahlrecht in jüdischen Gemeinden.

Von Rektor Prof. Dr. D. Hoffmann, Berlin.

Zur Veröffentlichung meines Gutachtens im „Jeschurun" VI S. 262 ff. veranlaßten mich folgende Gründe: 1. Da mir von zuverläßlicher Seite mitgeteilt wurde, daß in großen polnischen und lithauischen Gemeinden (Kowno, Wilna, Warschau, Bialystok u. a.) den Frauen das aktive und passive Wahlrecht eingeräumt wurde, lag es mir daran, bekanntzugeben, daß dies in einer Beziehung gegen ausdrückliche Bestimmungen der jüdischen Traditionsquellen verstößt. 2. Wollte ich die Anregung dazu geben, daß auch noch von andern, kompetenten Beurteilern die Frage vom Standpunkte der Halacha besprochen

wird. Daß die holländischen und palästinensischen Rabbiner bereits hierüber Entscheidungen getroffen haben, wurde mir erst nach Veröffentlichung meines Gutachtens bekannt. Herr Oberrabbiner Dr. Ritter hatte die Freundlichkeit, mir seine Ansicht nebst Begründung mitzuteilen und mir zu gestatten, diese im „Jeschurun" (VI 445 ff.) zu veröffentlichen, wofür ich ihm meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

Nun finde ich zwar die Gründe für die Unzulässigkeit, den Frauen auch nur das aktive Wahlrecht zuzugestehen, beachtenswert und geeignet, die Entscheidung der holländischen und palästinensischen Rabbiner zu erklären. Allein sie haben nicht vermocht (so gern ich dies getan hätte) mich zur Änderung meiner in meinem Gutachten ausgesprochenen Ansicht zu veranlassen. Während ich für die Unzulässigkeit des passiven Wahlrechts der Frauen nicht bloß eine ausdrückliche Entscheidung des Rambam, sondern auch eine Bestimmung des Sifre (und wahrscheinlich auch der Mechilta) angeführt habe, finde ich in den Gründen des Herrn Oberrabbiners Dr. Ritter keine einzige Stelle aus den Traditionsquellen oder aus einem der Dezisoren beigebracht, die seine Ansicht bestätigen. Es sind bloß סברות angegeben, die m. E. nicht beweiskräftig genug sind, um einen דין, der nirgends steht, zu begründen.

Betrachten wir die verschiedenen Punkte.

1. Die Punkte 2, 4, 5 und 6 kann man zusammen behandeln. Danach bilden nur die Männer die Adaß Jisroel und die Frauen ein עם בפני עצמן, und wo die Frauen mitzählen, bedarf es eines besondern לִמוד hierzu. Dagegen ist einzuwenden: a) Angesehene Acharonim (vielleicht auch Rischonim) haben jedenfalls diese Ansicht nicht geteilt. Wenn R. Jehuda Nagar meint, daß nach Ramban die Frauen bloß von der Königswürde, nicht aber aus allen andern Ämtern ausgeschlossen seien (Bem. zu m. Gutacht. Nr. 1); wenn ferner מנחת חנוך es für diskutabel hält, ob eine Frau als Erbin die Königswürde erlangen kann (und dies gilt [außer Richterämtern] auch von allen andern שררות, da ja nach Sifre und Maimon, alle diese in Israel erblich sind) (Bem. zum G. Nr. 6); so haben diese

Acharonim, vielleicht auch Ramban und Chinuch, nicht angenommen, daß die Frauen in jeder Hinsicht nicht zum Zibbur gehören[1]. b) Auch nach Sifre bedarf es eines besondern מיעוט, um die Frauen von den Ämtern auszuschließen. Das überflüssige מלך (vgl. Malbim zu Deut. 17, 15), das überflüssige א״ש (Bem. zum Gutacht. Nr. 3). Dessen hätte es nicht bedurft wenn die in den Punkten 2, 4, 5 und 6 entwickelte Ansicht richtig wäre. c) Mit Recht hat Herr Oberrabbiner Dr. Ritter in Nr. 7 die Wähler der Tube ha- 'Ir als מושיבי דיינים bezeichnet, was ja auch aus Chinuch Nr. 491 zu ersehen ist. Nun ist aber das Einsetzen von Richtern nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht der Gemeinden, eines der 613 Gebote. Es wäre nun zuvörderst die Frage zu beantworten, ob diese Pflicht auch den Frauen obliegt, oder ob sie davon befreit sind. Aus den Worten des Chinuch könnte man folgern, daß dieses Gebot auch den Frauen gilt. Denn er sagt in Nr. 497 beim Gebot über die Einsetzung eines Königs: „Dieses Gebot liegt dem ganzen Zibbur ob, und zwar den Männern (על הזכרים)“. Dagegen beim Gebote über die Einsetzung der Richter Nr. 491 sagt er nur: Dieses ist eines von den Geboten, die dem ganzen Zibbur obliegen, ohne die Worte על הזכרים hinzufügen. Es wäre also daraus zu schließen, daß dieses Gebot auch die Frauen verpflichtet[2]. Ist dies richtig, dann wären ja die Frauen verpflichtet, die Tubim mitzuwählen, wenn sie nicht durch das Statut der Gemeinde davon ausgeschlossen wären, vgl. weiter unten.

Nun könnte man aber einwenden, der Chinuch brauchte in

[1] Auch die Tosafot B. kamma 15a und Nidda 50b, die darüber verhandeln, ob אשה כשרה לדון, können diese Annahme nicht geteilt haben. Vgl. ausführlich über diese Tos. Resp. שואל ומשיב, Mahdura IV Teil 3, Nr. 122.

[2] Diese Ansicht scheint auch das in voriger Note angeführte Responsum des שואל ומשיב zu teilen, indem er sagt, daß in Sichem deshalb auch die Frauen getötet wurden, obgleich diese auch bei den בני נח nicht richten dürfen, weil sie auch, wie die Männer, verpflichtet sind, gerechte Richter einzusetzen.

Nr. 491 nicht על הזכרים hinzuzufügen, weil, wie Dr. Ritter meint, unter „Zibbur“ nur die Männer verstanden sind, und wenn dies in Nr. 497 dennoch hinzugefügt wird, so sei dies in der Tat ein überflüssiger Zusatz. Wollten wir nun auch diesen דוחק hinnehmen und demnach die Frauen als absolut nicht verpflichtet zum מנוי הדיינין erklären, so ist doch der Grundsatz bekannt, daß die Frauen auch diejenigen Gebote, zu denen sie nicht verpflichtet sind, freiwillig übernehmen und sogar die Beracha darüber sprechen können (vgl. R. Elia Wilna zu Or. Chajim 47 über ברכת התורה der Frauen). Wenn also eine Gemeinde ihr Statut dahin ändert, daß den Frauen das aktive Wahlrecht eingeräumt wird, so können die Frauen dies nicht bloß als Recht, sondern auch als Pflicht übernehmen.

2. Zu Punkt 3. Die Voraussetzung, daß die deuteronomischen Reden nur an die Männer gerichtet sind, weil in 1, 3 gesagt wird: Mose redete zu den Söhnen Israels, und daß somit in den Worten (v. 13): הבו לכם אנשים nur den Männern das Vorschlagsrecht für Richterämter eingeräumt wird, kann ich nicht zugeben. Sind doch in den Reden Mose's zahlreiche Gebote auch an die Frauen gerichtet und ist doch im vorhergehenden Satze (v. 12) mit den Worten „eure Mühe, eure Last und eure Streitigkeiten“ nicht bloß von Prozessen der Männer die Rede. Daß mit בני ישראל Frauen ausgeschlossen worden, gilt nur von Gesetzen, aber nicht von Erzählungen. Man wird doch nicht behaupten, daß z. B. nach Deut. 10,6 nur die Männer, nicht die Frauen nach Mosera zogen (vgl. noch Exod 12. 31; 35; 40). Noch weniger kann ich zugeben, daß der Sifre zu Deut. 1,13 dem Maimon. für seinen Din in Mel. 1,5 als Quelle gedient hat. Denn ערבך ערבא צריך; wenn Sifre es für selbstverständlich hält, daß nur Männer und nicht Frauen zu Ämtern berufen werden, so muß er selbst dafür irgendwo einen Posuk gebracht haben, was ja, wie in Bem. zu Nr. 3 meines G. gezeigt, hier wirklich der Fall ist. Außerdem ist ja hier von Richtern die Rede (vgl. Exod. 18, 22), bei denen es dem Sifre (nach Nidda 50b) selbstverständlich war. Die Schoterim aber sind in Deut. 16, 18 den Richtern gleichgestellt.

3. Zu Punkt 7. Es ist bereits in Bem. zu Nr. 7 meines G. nachgewiesen, daß es unmöglich ist, die Frauen aus dem Grunde vom aktiven Wahlrecht auszuschließen, weil sie פסול לדון ולהעיד sind, da dann alle פסולי עדות nicht zur aktiven Wahl zugelassen werden dürften, was eben nicht durchzusetzen ist. Hier sei nur hinzugefügt, daß in den Statuten der zwei gesetzestreuen Mustergemeinden Deutschlands, der Kehillath Jeschurun in Frankfurt a. M. und der Adaß Jisroël in Berlin, wohl zwischen aktivem und passivem Wahlrecht unterschieden wird. So lautet § 27 der Frankfurter Statuten: „Wer Samstag oder Feiertag öffentlich ein Geschäft betreibt oder dieselben sonst öffentlich entweiht, wer selbstgeständlich einen nicht koscheren Haushalt führt oder öffentlich אוכל טרפות ist usw. . . . . ist zu jedem Amte der Religionsgesellschaft, mithin auch zur Wahl in den Vorstand, Ausschuß und die Kommissionen unfähig . . . .“. Dagegen hat jedes männliche volljährige Mitglied der Gemeinde (nach § 5 obiger Statuten) ohne Ausnahme aktives Wahlrecht. Das gleiche gilt nach den Statuten der „Adaß Jisroel“ zu Berlin. Der Fall in Resp. שבות יעקב, der bei diesem Punkte zitiert wird, ist mit unserem Falle nicht zu vergleichen. Dort soll ein befreundeter Nachbar eines Prozessierenden ganz allein einen andern דיין einsetzen wobei natürlich zu befürchten steht, daß er einen solchen דיין wählen wird, der seinem Verwandten gut gesinnt ist. Übrigens genügt es ja, daß die Praxis in den maßgebenden Gemeinden den Satz: „Wer nicht wählbar ist, kann auch nicht wählen“, nicht anerkennt.

4. Es erübrigt sich nur noch den wichtigen Punkt 1 zu besprechen. Hier wird die Nichtwahlberechtigung der Frauen als alter in ganz Israel verbreiteter „Minhag“ bezeichnet, der nicht abgeschafft werden dürfe. Im Gegensatz hierzu habe ich diesem alten Herkommen nur die Kraft einer abänderlichen statutarischen Bestimmung eingeräumt, wie etwa dem alten Herkommen, daß nur Steuerzahler wählen (Bem. 7 zu meinem G.). Ich glaube, daß meine Auffassung die richtige ist aus folgenden Gründen.

a) Wie mir zwei glaubwürdige Zeugen berichteten, haben in den großen galizischen Gemeinden diejenigen Frauen, die der Gemeinde Steuer zahlen (wie vermögende Witwen), auch aktives Wahlrecht, wenn sie auch nur selten davon Gebrauch machen. Und dies mit Recht, denn da die Gemeinde-Vorstände auch das Vermögen der Gemeinde verwalten, so hat doch jeder, der zu diesem Vermögen beisteuert, das Recht, mitzubestimmen, wem dieses anvertraut werden soll. Wenn aber andere Gemeinden allen Frauen ohne Unterschied das Wahlrecht entziehen, so liegt der Grund wohl nur darin, daß die allermeisten Frauen keine besondere Steuer zahlen und man wegen einer geringen Minderheit keine Ausnahmen machen wollte.

b) In der Tat ist in den Statuten der Gemeinden (mir liegen jetzt bloß die unter 4 erwähnten zwei streng gesetzestreuen vor) festgesetzt, daß nur die männlichen Mitglieder Wahlrecht besitzen. Während aber manche Paragraphen für unabänderlich erklärt werden (§ 1 und 2 sowie § 4 und 27 der Frankfurter St.), so kann der oben zitierte § 5 von einer Generalversammlung abgeändert werden (§ 39 dieser St.). Man braucht also nur dort das Wort „männlichen" zu streichen, um den Frauen das Wahlrecht einzuräumen[1].)

c) Ich habe bereits oben (1c) gezeigt, daß die Teilnahme an den Gemeindewahlen eine מצוה ist, zu der vielleicht auch die Frauen verpflichtet sind. Nun können Gründe vorhanden gewesen sein, welche die Gemeinden veranlaßt haben, den Frauen die Erfüllung dieser מצוה nicht zu gestatten (entweder weil man glaubte, daß sie davon überhaupt befreit sind, oder weil man sie durch diese Anordnung davon befreien wollte). Eine solche Anordnung kann aber nicht als unabänderlicher Minhag erklärt werden. Es ist z. B. allgemeiner Minhag, daß Frauen keine

---

[1]) Selbstverständlich liegt es mir fern, für diese Religionsgesellschaft eine religionsgesetzliche Entscheidung treffen zu wollen. Es sollte nur gezeigt werden, daß nach den Statuten dieser Mustergemeinde (ebenso der Berliner Adaß Jisroel) das Wahlrecht der Frauen (soweit es nicht vom Religionsgesetz als unstatthaft erklärt wird) zugelassen werden kann, daß es demnach kein unabänderlicher Minhag ist.

Zizith tragen. Sie sollen dies wegen מחזי כיוהרא nicht tun (Or. Ch. 17), aber als Übertretung eines Minhag wird es nicht erklärt, wenn etwa eine Frau dieses Gebot übernehmen wollte (vgl. auch Erubin 96a).

d) Es liegt nahe, den Brauch der Nichtzulassung der Frauen zur Wahl (auch insofern es vom Gesetze nicht bestimmt wird)[*] mit dem Brauche der Beschränkung des ת"ת für die Frauen zu vergleichen. In letzterer Beziehung sagt schon der דברי ירמיהו zu Maimon. ת"ת 1,13: אולי האי תליא בזמנים. Es ist ja bekannt, daß in bezug auf den Unterricht der Mädchen in תורה in der neueren Zeit der alte Brauch wesentlich geändert wurde. Wir wollen hierüber hier nicht weiter sprechen, weil diese Frage jetzt anderweitig einer ausführlichen Behandlung unterzogen wird. Allein so viel steht fest, daß (immer nur soweit keine gesetzliche Bestimmung entgegensteht) in jetziger Zeit Umstände eintreten können, welche eine Änderung des alten Brauches gebieterisch fordern. Deshalb halte ich es für nötig festzustellen, was das Gesetz verbietet und was nach dem Gesetze zulässig ist.

Selbstverständlich sage ich den Rabbinern nicht: קבלו דעתי, vielmehr freut es mich, daß auch die abweichende Ansicht zur Aussprache gekommen, והבוחר יבחר.

Nachschrift.

Herr Dr. Meier Munk aus Lemberg schreibt mir:

Es existiert ein österreichisches Judengesetz vom Jahre 1892, nach diesem sind die Gemeindestatuten verfaßt; danach hat — soweit ich mich erinnere — jede steuerzahlende Person aktives Wahlrecht, also auch die alleinstehenden Frauen. Außerdem besteht im Gesetz eine Bemerkung, daß Bevollmächtigung gestattet ist. Ich kann nun nicht genau sagen, ob diese Berechtigung nur für Frauen vorgesehen ist, oder ob ganz allgemein; ich glaube, das erste ist der Fall; ferner ob die Frauen dazu verpflichtet sind; ich meine, daß nur eine männliche Vertretung für sie angenommen wurde. Jedenfalls wurde es tatsächlich so gehandhabt, daß die Frauen bei der Zustellung der Wahllegitimation auch ein Vollmachtsformular bekamen, und sie, wenn sie wollten, diese Vollmacht einem anderen wahlberechtigten Mitgliede ausstellten; ich

habe niemals eine Frau persönlich wählen sehen, und glaube auch nicht, daß sie es durften, kann dies aber nicht genau sagen.

Es scheint, daß die Frauen deshalb nicht persönlich wählten, um das Zusammenkommen von Männern und Frauen im Wahllokal zu vermeiden. Dem könnte auch dadurch entsprochen werden, daß verschiedene Wahllokale oder verschiedene Zeiten für Männer und Frauen bestimmt werden[1]).



Die Mischna.

Von E. M. Lipschütz, Jerusalem.

Aus dem Hebräischen übersetzt von Arthur Rau, Berlin[2]).

I. Die Entwicklung der Mischna.

1. Die Ssof'rim. Die Ssof'rim sind die Erben der großen Vergangenheit, die Erben der „Weisen", der „Besitzer der Thora"[3]), der Priester und Leviten aus der Zeit des ersten Tempels, und sie sind die Väter der Zukunft, sie sind es, die den Grundstein für die große Entwicklung nach ihnen gelegt haben, sie sind die Väter der Mischna. Es folgten ihnen, eine Generation nach der anderen, die Tannaiten, Amoräer und

---

[1]) Eine Erwiderung von Oberrabbiner Dr. Ritter und andere Zuschriften über dies Thema folgen im nächsten Heft. — D. Her.

[2]) Dieser Aufsatz ist aus Vorträgen an einer Mittelschule entstanden. Er verzichtet daher auf Angabe von Quellenstellen. Wenn eine neue These aufgestellt oder in einer wissenschaftlichen Streitfrage für die eine oder die andere Ansicht Stellung genommen ist, so werden Leser vom Fach merken, worauf sich meine Ansicht stützt. Belege findet man im Z. Frankel, „Darke ha-Mischna, 1859". A. H. Weiß, „Dor Dor we Dorschaw" II. Grätz, „Geschichte Israels, hebräische Übersetzung von Rabinowitz" II. Jawetz, „Geschichte Israels" VI. N. Krochmal „More N'buche ha-S'man", Kap. 13. D. Hoffmann, „Die erste Mischna und die Kontroverse der Tannaim", 1882. Isaac Halevy, „Doroth ha-Rischonim" I—II. S. Funk, „Entstehung des Talmuds", Verlag Goeschen 1910. — Da das Werk bereits 1913 abgeschlossen ist, konnte die neuere Literatur nicht mehr berücksichtigt werden.

[3]) תופשי התורה Jer. II 8.

Saburäer, eine lange Kette der Geistesgrößen, der Schöpfer der talmudischen Literatur in ihrem ganzen Umfang; jede Generation hinterließ der folgenden, was sie von der vorangehenden geerbt hatte, und die folgende gab es getreu weiter. Die geistige Kontinuität wurde in der ganzen langen Periode nicht unterbrochen, es gab während dieser Zeit keine plötzliche erkennbare Scheidung und Unterbrechung in der Lehrart ihrer Weisen.

Die Ssof'rim lehrten das Volk die Thora, sie wiesen ihm seinen Lebensweg und kündeten ihm den „guten Weg", den der Mensch nach der Thora wählen solle, sie kündeten ihm den Weg der Weisheit. Zur Zeit des ersten Tempels beschäftigten sich die „Weisen" intensiv mit der „Weisheit", nämlich der Lebensweisheit und Lebensmoral und den guten Sitten auf allen Lebensgebieten; es gab ein besonderes Gebiet, „Worte und Sinnsprüche der Weisen"[1]), in dem sie ihre Jünger unterwiesen. Dieses Gebiet war sehr alt und hatte mancherlei Wandlung erfahren. Auch die Ssof'rim gaben sich mit ihm ab, sie nannten es דרך ארץ.

Die Ssof'rim standen für alle öffentlichen Angelegenheiten an der Spitze des Volkes, sie richteten in jeder Art von bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten. Bei ihnen holte das Volk sich Belehrung, wenn ihm etwas unklar war. Ihr ganzes Leben weihten sie der Erforschung der Thora. Des Schriftgelehrten Lebensaufgabe war die Schrift, die Vertiefung in der Thora und der Unterricht Israels in ihr.

Ich will mich nicht hierin verbreiten, es genügt vielmehr, darauf hinzuweisen, daß sie nicht die bloße Schrift empfingen und ihren Schülern weitergaben, sondern schriftliche mit mündlicher Lehre, überkommene Erklärungen zu den Worten der Thora, überlieferte Sitten, Traditionen von Richtersprüchen aus vergangenen Geschlechtern und alte Verordnungen (תקנות).

Bei allen Völkern entspricht einer schriftlichen Lehre eine mündliche, wenn auch nicht überall in so ausgeprägter

[1]) דברי חכמים וחידותם Prov. I 6.

Gestalt wie bei uns. Es ist dies die überkommene Auffassung und die überlieferte Erklärung, die das Volk und die Rechtsgelehrten auf die schriftlich fixierten Gesetze anwenden; und die Richter aller Zeiten pflegen bei ihren Entscheidungen sich nach den Rechtssprüchen zu richten, die vor ihrer Zeit in den Gerichten gefällt sind. Diese Tradition heißt die konstante Praxis der Gerichte, und nach dieser Praxis wird jede Rechtssache in der ganzen Welt entschieden. In Israel gab es viele solcher überkommenen Erklärungen und viele Traditionen von Entscheidungen der obersten Richter aller Generationen in praktischen Fällen, und eine Generation übernahm von der anderen die Erklärung des Wortlauts der Thora.

Vor die Richter kamen stets neue Ereignisse und neue Fälle, und stets mußte man entscheiden, wie gerade im gegebenen Fall die Rechtslage war. Nicht jeder Fall war aber in der Schrift nach seiner Eigenart klar ausgesprochen, und so mußte man stets aufs neue die Entscheidung treffen und sie später wieder zur allgemeinen Regel erheben; selbstverständlich handelte man so zu allen Zeiten in Israel und auch in den Zeiten der Ssof'rim. Unter den überlieferten Sitten und Bräuchen stammen manche aus der Urzeit und werden schon in den Vätergeschichten der Genesis erwähnt (z. B. die siebentägige Trauer und die sieben Hochzeitstage). Die Thora hat für sie keine Vorschriften aufgestellt. Die ältesten Weisen aber, die das Alter dieser schönen Bräuche kannten, erhielten sie aufrecht und gaben ihnen Verpflichtungskraft „als Verordnungen der Ssof'rim"[1]. Auch Beschränkungen gab es, die schon in den älteren Generationen, zur Zeit des ersten Tempels, bestanden hatten. Sie wurden vermehrt durch die Generationen der Ssof'rim, die „Männer der großen Synode"[2], die sich nach der Rückkehr aus dem Exil gezwungen sahen, „einen Zaun um die Thora zu errichten"[3].

---

1) מדברי סופרים.
2) אנשי כנסת הגדולה Aboth I 1 u. ö.
3) עשו סיג לתורה ebenda.

Zur Zeit der Ssof'rim, und auch vorher, unterrichteten die Gelehrten die Thora, indem sie jeden Vers und jedes Wort in der Reihenfolge der Schrift erläuterten. Bei jedem Vers überlieferten sie dem Schüler alles, was sie in bezug auf diesen Rechtssatz und dieses Thema übernommen hatten; übernommene Erläuterungen, die Definitionen des Rechtssatzes, Regeln, die daraus abzuleiten waren, und in den Regeln enthaltene Einzelheiten, sowie gerichtliche Entscheidungen von Präzedenzfällen. Alles war in den Schriftversen enthalten oder an sie angeschlossen. Es gab in diesen Gelehrtengenerationen keine Kontroversen und Meinungsverschiedenheiten über die hauptsächlichen Gebote und die Grundlagen der Schrifterklärungen.

So unterrichteten die Gelehrten ihre Schüler und das Volk in der Thora, indem sie alle überlieferten Rechtssätze an die Schriftverse anlehnten. Und langsam von Vers zu Vers fortschreitend gaben sie die Schrifterklärung in bestimmter Reihenfolge weiter, „deuteten“ (דרש) jedes Wort, das der Deutung bedürftig war, und erklärten den Inhalt der Verse. (מגיד הכתוב, מלמד, תלמוד לומר). Sie führten Beweise für ihre Worte an (כמה שנאמר, ואומר הכתוב). Auch Anordnungen, die sie zur Bewahrung der Thora getroffen hatten, wurden an Schriftverse angelehnt, wenn auch die Überlieferung lautete, daß ihre Verpflichtungskraft nur מדברי סופרים ist. Denn leichter behält man die überlieferten Sätze, wenn sie an die Schrift angelehnt sind. Das Gegenstück zu dem דברי סופרים sind die דברי תורה (אסור מן התורה, מדאורייתא). Diese Lehrmethode hieß Midrasch, später halachischer Midrasch, um ihn von dem aggadischen Midrasch zu unterscheiden. Sie ist die überlieferte Lehrweise und die übliche Gestalt des Unterrichts in der mündlichen Lehre seit den ältesten Zeiten. Einzelne Thorastellen sind uns mit dem Midrasch der Ssof'rim in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten. Anscheinend sind es besonders Stellen, die nach altem Brauch bei bestimmten Gelegenheiten gelesen und erklärt wurden, und als man längst die mündliche Lehre in anderer Gestalt vortrug, erhielten sich diese Stellen in unserer

Mischna oder der sonstigen Literatur in ihrer alten Form: die Abschnitte mit dem an jedes Wort angelehnten Midrasch. An ihnen können wir den Stil des Midrasch der Ssof'rim in seiner ausgeprägten erhabenen Einfachheit, seiner geraden Tiefe und seiner getreuen Überlieferung erkennen.

Ein Beispiel ist der Abschnitt der Erstlingsfrüchte, dessen Auslegung zum Ritual der Pessachnacht zu gehören pflegte und noch heute, in der Gestalt des alten ssof'rischen Midrasch, in der Pessach-Hagadah steht. Ebenso scheint es sich aus der Mischna Joma I 3 zu ergeben, daß die Ältesten des Gerichtshofs, wenn sie dem Hohen Priester die Vorschriften für den Jom Kippur wiederholten, ihm die Bibelstelle mit der überlieferten Erklärung vorlasen. Texte so zu erklären, nannte man dann: „sie lesen". Zum Zweck der Auslegung unterschied man vielleicht die einzelnen Abschnitte und gab ihnen besondere Namen, und vielleicht sind ein Teil der Abschnittsbezeichnungen, die von den Gelehrten zitiert werden, alt und waren ihnen aus dieser Zeit überkommen. (פרשת מועדות, פרשת מלואים, שקלים, פרה).

Die Schriftgelehrten waren auch die Führer des Volkes. Während der ganzen Periode der Schriftgelehrten standen an der Spitze des Volkes „die Männer der großen Synode", die in schweren Tagen „der Krone der Thora ihren alten Glanz wiedergegeben haben" [1]) und deren Tätigkeit fundamentale Bedeutung für Israel gewonnen hat. Sie trafen Bestimmungen für die Bewahrung der Thora und die Not der Zeit. Ihre Bestimmungen sind die letzten Bestimmungen, die uns einfach als Worte der Ssof'rim ohne den Namen des die Bestimmung treffenden Gerichtshofs überliefert sind.

Die Schriftgelehrten waren die Richter des Volks, vor sie kam jeder Rechtsstreit. Und wie bereits erwähnt, mußten in der Gerichtspraxis zuweilen neue Erscheinungen auftreten, Fälle, deren juristische Behandlung aus der Thora nicht hervorgeht, die bis dahin noch kein Richter oder Lehrer entschieden hat, die man also nach Analogie des in der Schrift

[1]) Joma 69b.

enthaltenen Falles behandeln mußte und in die man sich vertiefen mußte, bis man auf den Vers stieß, dem die Entscheidung entsprach.

Manchmal entstanden während des Thoraunterrichts, wenn der Lehrer mit einem Schüler die Worte der Schrift besprach, Zweifel; dann mußte man die Regeln der Rechtssätze definieren, ihre Tragweite abgrenzen und einzelne Fälle von der Regel ausnehmen. Kam den Schriftgelehrten etwas Derartiges vor, so öffneten sie die Thora selbst, stellten die gesamte auf den Gegenstand der Erörterung bezügliche Überlieferung zusammen, verglichen die einzelnen Fälle und legten den Rechtssatz der Thora unmittelbar aus, und zwar nach den bei den Gelehrten stets üblichen Methoden, die von den Richtern aller Zeiten und aller Völker angewendet werden, und nach den Regeln und dem Geist der Vorschriften der Thora. Natürlich entstanden zuweilen, wie in jeder Wissenschaft und Theorie, Meinungsverschiedenheiten während der Diskussion. Dann stimmte man ab und entschied nach der Auslegung der Mehrheit.

Wenn in einer der kleineren Städte Israels ein neuer derartiger Fall eintrat, und man sich zur Anfrage genötigt sah, so fragte man zunächst das Ortsgericht an. Wußte dies Bescheid, so gab es ihn, sonst wandten sich beide an den obersten Gerichtshof in der Quaderhalle, „von dem die Thora für ganz Israel ausging“: „So lege ich aus und so meine Kollegen, so habe ich gelernt und so meine Kollegen“. Wußte man Bescheid, so sagte man es, sonst stimmte man ab[1]). Die Entscheidung wurde von nun an als neuer Präzedenzfall und als neue Erklärung für ein Thorawort geführt und der Schatz der Überlieferung um sie bereichert.

Natürlich war nicht bei allen Versen und Vorschriften der Umfang des ssof'rischen Midrasch gleich groß. Es gab Vorschriften, bei denen umfangreiche Überlieferung an umfangreicher Bibelstelle genügend Anhaltspunkte fand, und es gab solche, „die an einem Haar aufgehängten Bergen glichen“[2]), zu

[1]) Ssanhedrin 88b.

[2]) Chagiga I 8.

denen nur ein winziger Schriftvers gehörte, aber umfangreiche Vorschriften der mündlichen Lehre. In dem Maße, in dem sich Überlieferungen und Entscheidungen mehrten, in demselben Maße mehrten sich auch die Sätze die in der Luft schwebten und keinen Anlehnungspunkt fanden. Durch solche Halachoth wurde der Unterricht schwerer, und in den Tagen der Ssof'rim begann eine neue Lehrmethode sich bahnzubrechen. Viele Vorschriften wurden nun abstrakt vorgetragen, ohne Anlehnung an einen Schriftvers und ohne Erwähnung des Verses, von dem sie abgeleitet waren. Um die Erinnerung trotz der Mündlichkeit zu erleichtern, wurden sie in besondere, das Gedächtnis unterstützende Form gebracht. Vorschriften, die ähnliche Momente enthielten, wurden zu einer bestimmten Zahl zusammengestellt, entsprechend der von jeher bei den Weisen üblichen Form der Zahlensprüche; die Zahl und der Gleichklang im Ausdruck sind für das Behalten solcher Dinge nützliche mnemotechnische Mittel. Auch solche Lehrstücke sind in unserer Mischna erhalten, und durch sie kennen wir diese Lehrmethode in ihrer wunderbaren Kürze. Die Form der „Zahlenmischna“ ist ein Zeichen des Alters.

Diese Lehrmethode kam unter den Ssof'rim auf, und da die Überlieferungen und Halacha-Sätze aus sich selbst heraus anwuchsen, so mehrte sich ganz allmählich die Zahl der abstrakten Halachoth, und sie zu behalten wurde immer schwerer; es entstand das Bedürfnis, die einzelnen schwebenden Sätze zu ordnen, um sie durch ihre Ordnung vor Vergessenheit zu bewahren. Ohne Ordnung konnte der Lehrer die überlieferten Vorschriften mit seinem Schüler nicht durchnehmen.

Der Übergang von einer Lehrmethode zur anderen ging sicher nicht plötzlich vor sich, sondern sehr langsam, und vielleicht wurden die verschiedensten Versuche angestellt, bis am Ende der Zeit der Ssof'rim, in den Tagen der „letzten der großen Synode“ oder zu Beginn der Zeit der „Paare“, alle alten Überlieferungen, alle überlieferten Erläuterungen und alle alten überkommenen Verordnungen und Bestimmungen in der „Urmischna“ (משנה ראשונה) geordnet wurden.

2. Die Urmischna. Der halachische Midrasch war natürlich nicht untergegangen; aber im allgemeinen war die Entwicklung des eigentlichen Midrasch, der neue Vorschriften aus der Thora selbst ableitet, abgeschlossen. Die Epoche der „Paare", die der Epoche der Ssof'rim folgte, war eine Epoche der inneren und äußeren Wirren und Unruhen, es war die Zeit der Hellenisten und Sadduzäer, und der eigentliche Midrasch brach ab. Die Weisen begannen die Mischna zu lernen, sich in sie zu versenken und sie zu erläutern, und wenn ihnen nunmehr eine Entscheidung fehlte, so wandten sie sich an die Mischna, um aus ihr den neuen Rechtssatz zu gewinnen: der Tanna nahm den Platz des Ssofer ein. Des Tanna Amt war es, die Überlieferung zu bewahren, die überlieferten Mischnajoth zu lernen, mit ihrer Erklärung sich zu befassen und Rechtsfälle auf Grund ihrer zu entscheiden. Der Tanna gewann die Resultate der Arbeit der Ssof'rim und war ihr rechter Erbe. Bei zweifelhaften Fällen indessen durchforschten auch die Tannaiten den Midrasch der Schriftverse, der gewöhnlich ebenfalls überliefert wurde, um die Grundlage der Überlieferung zu kennen, und wenn der ursprüngliche Midrasch, der die Vorschrift abgeleitet hatte, vergessen war, so erneuerten sie ihn aus dem System ihrer Überlieferung. Doch im Grunde wiederholte (שנה) der Tanna die Überlieferung. Das Verbum שנה, das ursprünglich „wiederholen, einschärfen (vgl. auch שנן)" hieß, nahm nun die Bedeutung „lernen" an. משנה heißt nun „lernen, mündlich wiederholen", ist das Lernen κατ᾽ ἐξοχήν. Sie wurde für alle, die ins Lehrhaus kamen, das mündlich zu erlernende Pensum. Zur Zeit der Amoräer nannte man die Mischna griechisch: δευτέρωσις d. h. Wiederholung der Thora, und im Mittelalter erklärte man irrtümlich „Mischna" von dem Ausdruck משנה למלך, Vizekönig, „denn die schriftliche Lehre ist der König und die Mischna ihr Statthalter" [1]). In Wirklichkeit heißt aber Mischna einfach „Lernen".

Die Urmischnah, die zur Zeit der „letzten der großen

[1]) Vgl. Graetz Bd. IV, Note 2.

Synode“ in sechs oder sieben Ordnungen gefaßt wurde, enthielt die ganze Überlieferung der Zeit der Propheten und die ganze gewaltige ertragreiche Arbeit der ssof'rischen Epoche. Ein alter Midrasch sagt von diesen Geschlechtern, die zu Beginn des zweiten Tempels die Thora gerettet haben: „Es kamen jene Menschen und bauten den letzten Tempel mit Schmerzen und litten für die Thora und die Gebote; deshalb schenkte ihnen Gott die Mischna, ihnen und ihren Nachkommen für alle Zeiten“[1]). Die Urmischna würde das Fundament all der Geistestempel, die die Volksseele sich erbaute. In der Mischna ist die ganze mündliche und die Erklärung der schriftlichen Lehre enthalten. Alle überlieferten Bestimmungen, alle alten Bräuche und alle Verordnungen der Ssof'rim wurden nun von den Männern der großen Synode in feste Form gebracht, und bereits bestehende oder neue Sitten wurden damit befestigt und autorisiert.

Und die Urmischna zeichnete sich durch äußerste Kürze aus, nur in Ordnungen war sie eingeteilt, Traktate besaß sie noch nicht. Jede Ordnung enthielt ein vollständiges Gebiet der Thora, und doch war eine Ordnung in ihr nicht größer als ein heutiger Traktat. Mancher Traktat unserer Mischna hat sich aus einem Satz der Urmischna entwickelt, der ihn ganz in nuce enthielt. Jedes Wort war gewogen und bemessen; aufs peinlichste nahm man sich bei jedem Wort in acht, daß spätere Zeiten nicht zu unrichtigen Definitionen gelangten. Die Sprache der Urmischna trägt, wo sie sich in ihrer eigentlichen Gestalt erhalten hat, den Stempel des Alters. Doch trotz ihrer Klarheit war sie dunkel für jeden, der ihre Erklärung nicht im Lehrhaus erhalten hatte. Ihre Anordnung war fest und durch den Inhalt und die innere Ordnung der Vorschriften logisch bedingt. Ihre Reste gleichen den riesigen Marmorsteinen antiker Prachtbauten, die sich lückenlos aneinander schließen.

An gewissen Zeichen können wir das Alter der Urmischna

---

[1]) Sseder Elijahu Suta 3.

erkennen; drei Hohl- und Raum-Maß-Systeme waren nacheinander in Israel in Geltung: das Wüstenmaß der Thora, das jerusalemitische Maß vom Ausgang der Zeit des zweiten Tempels und das Maß von Sepphoris. In der Urmischna findet sich nur das Wüstenmaß, das zu ihrer Zeit noch galt. Hillel und Schammai drückten sich in jerusalemitischem Maße aus und die letzten Tannaiten in dem von Sepphoris. Zur Zeit der Tannaiten galt in Israel römische Währung, aber in der Urmischna heißt die kleinste Münze immer „P'rutah". Mit P'rutah und P'rutah-Wert drückt die Mischna stets den kleinsten Bruchteil der Münzeinheit aus. Dem römischen Münzsystem aber ist die P'rutah völlig fremd, daher kannten die Tannaiten um die Zeit der Zerstörung ihren Wert nicht und waren über die Höhe der „von den Weisen erwähnten P'rutah"[1]) kontrovers.

Die Urmischna ist ganz in unserer Mischna verwendet, und nur wissenschaftliche Kritik verleiht uns die Möglichkeit, sie aus den Zusätzen herauszuschälen. Mehrmals wird die Urmischna ausdrücklich in unserer Mischna erwähnt. So heißt es: „so lautet die Urmischna, aber ein späterer Gerichtshof sagt usw."[2]) oder umgekehrt: „so lautet die Mischna des Rabbi X, aber die Urmischna lautete"[3]).

Eine alte Mischna im Traktat Ssukkah (IV 1) ist später zu zwei ganzen Abschnitten angewachsen. Der erste Abschnitt des Traktats N'sikin (Bb. K. I) stammt fast völlig aus der Urmischna. Seine Sprache ist durchaus altertümlich. Auch die bekannte erste Mischna des Traktats Peah, die heute in der Einleitung zum Morgengebet steht, gehört gewiß zur Urmischna.

Außer mit bindenden Vorschriften beschäftigten sich die Ssof'rim intensiv mit „Derech Erez", der zu ihrer Zeit noch ein großes Gebiet bildete. Viele Dinge, die nicht unter den Be-

---

[1]) Kidduschin 12a.

[2]) K'tuboth V 3. 57a u. b.

[3]) ebenda.

griff des Rechts fielen, und auch nicht Verbotenes und Erlaubtes betreffen, fielen unter die Hilchoth Derech Erez: im Volk überlieferte Gebräuche bei Hochzeitsfesten und in Trauertagen, die Ordnung feierlicher Mahlzeiten, Anstand in und außer dem Hause, das Benehmen der Gelehrten im Lehrhaus und unter dem Volk, ihr Auftreten gegenüber Lehrern und Schülern, die Pflichten, die die Chochmah dem Chacham auferlegte, und die Hausmittel gegen Krankheit und Gefahr. Ein wichtiger Faktor war die Lebensweisheit, Verhaltungsmaßregeln für das praktische Leben, was der Mensch zu tun habe, um weise zu werden, um reich zu werden, um sich bei den Mitmenschen Sympathien zu erwerben. Für uns pflegt das kein Lehrgegenstand mehr zu sein, aber damals war dies Hauptsächliche des Lebens noch nicht aus dem Lehrhaus herausverlegt.

Derech Erez lernte man bei seinem Lehrer im Lehrhaus, doch auch draußen; die Schüler, die ständig um ihren Lehrer waren, hörten bei jeder Gelegenheit seine Weisheit und konnten mit eigenen Augen seine Ethik kennen lernen.

Die Hilchoth Derech Erez befaßten sich ausführlich mit allen Erscheinungen des Lebens, sie hatten dafür die rechte Würdigung und ein tiefes Verständnis. In dies Gebiet fiel auch all ihre Welterkenntnis, alles zwischen Himmel und Erde, was ihr Auge sah und ihr Herz erfuhr, und all das war ihnen Wissenschaft. Die Form der Hilchoth Derech Erez existiert in kurzen prägnanten Sätzen und Sprichwörtern, in denen z. B. die Ähnlichkeiten und Unterschiede im Leben treffend beleuchtet oder zahlenmäßig zusammengestellt werden. Der Derech Erez ist kein Privilegium Israels, er ist allen Menschen gemeinsam: „Derech Erez ist älter als Thora“ (דרך ארץ קדמה לתורה)[1]. Aus der Zeit der Ssof'rim, und zwar aus den Tagen der letzten der großen Synode, besitzen wir ein ganzes Buch von Weisheitssprüchen und Derech-Erez Sätzen, „die Sprüche Ben Sirachs“, dessen hebräisches Original verloren gegangen war und erst in neuester Zeit wiedergefunden ist. Dies Weisheits-

---

[1]) Jalkut B'reschith 34.

buch zeigt uns den Geist und die Lebensweise der Ssof'rim. Es gab noch mehr solcher Sammlungen (Ben Tiglah, Ben Laʿanah), die aber unwiederbringlich verloren gegangen sind.

Man möchte vermuten, daß es in der Urmischna eine siebente Ordnung gab, סדר חכמה, die Hilchoth Derech Erez enthielt; diese Ordnung fiel später aus der Mischna fort, hinterließ aber wertvolle Reste und deutliche Spuren, auf die wir später zurückkommen.

Die Ssof'rim legten ebenfalls den Grundstein für die Gebetordnung Israels, die wichtigsten der Stammgebete rühren aus ihrer Epoche her, und ihr klarer reiner Geist leuchtet aus ihnen. Die Ssof'rim ordneten das Gemeindegebet, ferner waren sie Abschreiber. Überhaupt übte der Ssofer alle geistigen Funktionen in sich vereinigt aus, die später unter verschiedene Stände im Volk verteilt wurden. Später nämlich hießen Ssof'rim die Kinderlehrer und Schreiber allein, die noch immer eine große Aufgabe im geistigen Leben zu erfüllen hatten. Der Ssofer hatte nun seine eigentliche Bedeutung verloren, und seinen Platz nahm der Tanna ein. Jetzt sind die Tannaiten die Führer, Richter und Lehrer des Volks.

3. Die Zeit der זוגות. „Die Paare" standen in schweren Zeiten an der Spitze des Volks. Es waren

1. José ben Joëser aus Z'reda und José ben Jochanan aus Jerusalem.
2. Josua ben P'rachja und Nittai (Mattai) aus Arbela.
3. Juda ben Tabai und Simon ben Schetach.
4. Sch'maja und Abtalion.
5. Hillel und Schammai.

Sie waren die Häupter des obersten Gerichtshofs, und zwar war der erste in jedem Paare נשיא (Patriarch), der zweite אב בית דין. In ihrer und der folgenden Zeit legte man besonderen Wert darauf, die Urmischna in der genauen Form zu lehren, „denn verpflichtet sei jeder, den Wortlaut seines Lehrers wiederzugeben" [1]). Wie die Ssof'rim den Midrasch, so

[1]) Edujoth I 3.

gaben jetzt die Tannaiten die Mischna weiter. Jeder Lehrer überlieferte seinen Schülern die überkommene Mischna, erklärte sie und erläuterte ihre Grundbegriffe, suchte nach ihren Grundlagen, traf nach ihr Entscheidungen und gab dem Leben Richtung. Die geistige Arbeit dieser Zeiten war anonym, die Namen der Überlieferer und der Empfänger, die Namen der Lehrer und der Schüler stehen nicht auf ihrem Werk. Die größten Gelehrten sind der Vergessenheit anheimgefallen. Nur bei Beschlüssen und Verfügungen des Gerichts, über die man abstimmte, wurden wenigstens die Häupter der Zeit erwähnt. „Da unter den Alten keine Kontroversen bestanden, sind ihre Namen unbekannt“ [1]). Die Zeit wurde durch ihr Haupt personifiziert und mit dessen Namen zitiert.

Die Lehre dieser Epoche war durchaus mündlich. Grenzen zwischen einer Generation und der nächsten, zwischen dem Überlieferten und dem Neuen gab es deswegen nicht. Ihre Leistungen senkten sie alle in die Mischna. Auch die Urmischna selbst hat daher sicherlich nicht in einer Epoche ihre volle Pracht, Gestalt und Färbung erhalten.

Gleich nach der Ordnung der Urmischna erbebte das Land unter Kriegswirren, Parteihader und Bürgerkrieg, es kam die Ära der äußeren Verfolgungen. Die Lehrer unterrichteten zwar, und die Schüler lernten, aber nicht immer brachten sie ihr Studium zum Abschluß, und manchmal mußten die Weisen vor dem Druck der Zeit ins Ausland wandern. So konnte es nicht ausbleiben, daß in der Überlieferung der mündlichen Lehre Unterschiede in der Lesart des Wortlauts entstanden. Unmerklich drückte der Lehrer den Stempel seines Stils den Worten der Mischna auf, oder der Schüler nahm ihn in den Wortlaut des Lehrers hinüber. Die Schüler fügten ebenfalls den Worten des Lehrers manches hinzu, und ihre Schüler taten das gleiche. Und berichteten nun mehrere Lehrer und gab es mehrere Traditionsketten, so mußten mehrere Versionen entstehen; Zweifel über die Definierung und Erläuterung der Mischna-

[1]) Iggereth d'Rabbi Scherira Gaon I 1.

worte entstanden und Meinungsverschiedenheiten über den Traditionswert der Erläuterungen oder über ein Ereignis, das sich als ein Novum darstellte oder über Einzelheiten der ssof'rischen Bestimmungen. Zu Ausgang der Epoche der „Paare“ geriet die Thora in Gefahr, im Übermaße der Lesarten und Meinungsverschiedenheiten geradezu unterzugehen, und eine übertreibende Überlieferung berichtet, daß es „zu Hillels Zeit 6—700 Mischnaordnungen gab“, statt der sechs oder sieben Ordnungen der Urmischna. Als nun die Kontroversen zunahmen und die Geschäftsordnung im Gerichtshof sich änderte, stimmte man im Gerichtshof nicht mehr ab und fällte keine Entscheidungen, so daß alle Fassungen und Einzelmeinungen der Zukunft weitergegeben wurden.

Hillel, der Sakēn, der, aus Babel gekommen, Nassi im Senate geworden war, und Schammai, der Sakēn, als Ab Beth Dīn, waren es, die die Thora retteten, indem sie eine Sichtung der Urmischna in großem Stil vornahmen und alle Gebiete der mündlichen Lehre neu befruchteten. Sie gründeten zwei Lehrhäuser in Jerusalem, „das Haus Schammais und das Haus Hillels“. Dort versammelten sich die bedeutendsten Gelehrten und nahmen ihren Platz zu Füßen der Autoritäten ein. Der Geist der Häupter der Zeit blieb in ihren Lehrhäusern lebendig und gab ihrem Unterricht, ihrer Mischna und ihren Kontroversen Farbe. Der sanfte Hillel neigte zur Erleichterung, und ihm folgten seine Anhänger, während der heftige Schammai und seine Anhänger in ihren Entscheidungen und ihren „Zäunen“ die Erschwerung vorzogen. Die Kontroversen der beiden Schulen sind zahlreich — mehr als 300 werden uns berichtet —. Ihr Streit wurde zum Vorbild eines idealen Streits[1]) und erhielt sich bis in die Tage des Senats zu Jabne. Nur über wenige Gegenstände stimmten Hillel und Schammai bzw. ihre nächsten Nachfolger ab, so über die „18 Dinge“[2]), bei denen Beth Schammai Beth Hillel überstimmte, trotzdem die Forderungen

[1]) Aboth V 17.
[2]) Sabbath I 4. 153b.

Beth Schammais „das Maß überlaufen machten". Mehrere Verordnungen, deren Erlaß die Zeitverhältnisse forderten, erließ man sicher erst nach Abstimmung.

Die meisten Kontroversen der Tannaiten haben ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Überlieferung und der Lesart der Mischna, denn jeder lehrte, wie er empfangen hatte. Eine der hervorragendsten Persönlichkeiten ihrer Zeit bezeugte eine halachische Überlieferung, die eine andere Ansicht vertrat als alle übrigen Gelehrten, und als man ihm sagte: „Wenn du deine Worte zurücknimmst, so wollen wir dich zum Ab Beth Dīn machen", antwortete er: „Lieber will ich mein ganzes Leben lang für töricht gelten, als eine Stunde mich vor Gott vergehen, so daß man von mir sagen könnte: um eines Amtes willen hat er seine Überzeugung geändert". Da er seine Meinung aufrecht erhielt, zogen sich seine Kollegen von ihm zurück. „Doch in seiner Todesstunde sprach er zu seinem Sohn: Nimm du meine Worte zurück. Denn ich habe meine Überlieferung von einer Mehrheit und meine Gegner haben die ihrige von einer Mehrheit; du aber, der du eine Überlieferung von einem einzelnen gehört hast und eine andere von einer Mehrheit, lasse die Worte des einzelnen und halte dich an die Worte der Mehrheit" [1]. Diese Begebenheit lehrt uns, daß die Worte der Mehrheit wie der einzelnen auf Überlieferung beruhen und die Kontroversen unter den Tannaiten zumeist kontroverse Überlieferungen und Lesarten sind. Viele Meinungsverschiedenheiten entstanden aber auch um die Erklärung der Urmischna, und die Hauptarbeit der Tannaiten bestand in der Klarlegung der erhaltenen Überlieferungen, der Abgrenzung der früheren Verordnungen, der Fassung von Definitionen für die grundlegendsten Vorschriften und der Erklärung eines bisher nicht erklärten Falls. Dabei entstanden naturgemäß verschiedene Erklärungen der Mischna oder dunkler Worte derselben und Meinungsverschiedenheiten über den Grund einer Vorschrift gelegentlich eines neuen Falls oder

[1] Edujoth V 7.

über die Notwendigkeit einer neuen Verordnung oder Erklärung. Zuweilen waren sogar die Gelehrten der Schulen Schammais und Hillels anderer Ansicht als Hillel und Schammai selbst.

In unserer Mischna sind die Aussprüche der späteren Tannaiten zur Urmischna hinzugefügt. Von ihr wird wie von einer alten Überlieferung gesprochen (אמרו חכמים, אמרו). Die Urmischna wird teils in ihrer ursprünglichen Gestalt angeführt, teils in der Fassung des einen Wortführers der des anderen Wortführers gegenübergestellt.

Die Schulen Schammais und Hillels lehrten die Mischna in ihrer Überlieferung und Fassung und so, wie sie die Entscheidung und den Ausdruck erläuterten und ihre eigenen Erklärungen, Definitionen und Meinungen in den Text hineininterpretierten. Von nun an gab es eine Mischna der Schule Hillels und eine Mischna der Schule Schammais, abgesehen von den Varianten in Überlieferung und Lesart bei anderen Gelehrten. Vielleicht sind uns Kontroversen nur dann überliefert, wenn sie sich inhaltlich auf die praktische Entscheidung bezogen, während man auf die Überlieferung bloßer Verschiedenheiten im Ausdruck jetzt keinen Wert mehr legte.

Zur Zeit Hillels und Schammais zerfiel zweifellos die Mischna schon in sechs Ordnungen in der uns vorliegenden Reihenfolge. Die Ordnungen waren schon wie heute in Traktate eingeteilt. Einzelner Gelehrten Spezialleistung war es, einen bestimmten Traktat zu redigieren, die Lesart festzulegen und sie zu ordnen und dann Zusätze über Dinge zu machen, die sich in der Urmischna noch nicht befanden. Manche Mischnajoth, in denen die Tempelbeamten in dieser Epoche oder der König Agrippa erwähnt werden, müssen aus dieser Zeit stammen. Wir kennen Rabbi Simon aus Mizpa, der im Traktat Joma den Abschnitt über den Kult am Jom Kippur geordnet hat (vielleicht, damit die Diaspora am Jom Kippur die Ordnung des Kults lesen konnte), und Rabbi Elieser ben Jacob, der die Traktate Middoth und Thamid redigierte. Sie verfaßten diese Traktate nicht etwa, sondern redigierten sie bloß und bereinigten den Text. In einem der apokryphischen Bücher (dem 4. Buch

Esra) werden 70 Bücher der mündlichen Lehre erwähnt, anscheinend eine Anspielung auf die Traktate der Mischnah. Der Traktat Kelim, dessen erstes Wort „Unreinheit“ und dessen letztes „Reinheit“ lautet, existierte insoweit schon in dieser Zeit. Denn einer der kurz vor der Zerstörung lebenden Tannaiten tat auf ihn den Ausspruch: „Heil dir, Kelim, dessen Eingang in Unreinheit, dessen Ausgang in Reinheit“ [1]). Der schöne Bericht über die Bikkurim-Prozession (III 2—4) erwähnt den König Agrippa I und scheint etwa seiner Zeit anzugehören. Ebenso das Verzeichnis der Tempelbeamten (Sch'kalim V 1), in dem der Herold Gabinus aus der Zeit Agrippas erwähnt wird. Mischnatraktate hatte auch Abba Scha'ul redigiert. Manche Zeloten-Mischna (z. B. Ssanhedrin IX 6) kann den Geist des Römerkriegs nicht verleugnen, stammten doch viele Zelotenführer aus dem Kreis der Tannaiten.

Hillel und Schammai und ihre Schüler waren auch im halachischen Midrasch strittig, und viele Meinungsverschiedenheiten der Halacha, insbesondere wenn es sich um neue Rechtssätze handelt, basieren auf Streitfragen in ihm. Der halachische Midrasch hatte ja nie aufgehört, und aus der Zeit der Ssof'rim waren die Midraschim überliefert, auf denen die Halacha beruhte. Aber zuweilen war der Midrasch vergessen, da die eigentliche Vorschrift in der Mischna abstrakt enthalten war, und die Gelehrten bemühten sich nun, die vergessene Deutung der Schriftverse im Wege der Diskussion wiederherzustellen. Die Vorschrift selbst wär aber durch die Traditon der Mischna bekannt. Nun waren die Tannaiten, die über die Lesart der Mischna uneins waren, auch über den halachischen Midrasch strittig und paßten den Midrasch ihrer jeweiligen Überlieferung an. So gewöhnten sich die Tannaiten, die Thora eigens auszulegen, um die überlieferten Vorschriften an die Schrift anzulehnen und auf sie zu stützen, und es entstand im Laufe der Zeit die Auslegung der „Anlehnung“ (אסמכתא), die nur eine Stärkung und Unterstützung der Vorschrift ist, ohne daß sie eine wirkliche Ab-

[1]) Kelim XXX 4.

leitung aus der Schrift sein soll. Besonders als die Sadduzäer während ihrer Herrschaft unter den letzten Hasmonäern auf einmal alle Verordnungen der Ssof'rim und alle Bräuche abschaffen wollten und die Existenz einer mündlichen Lehre überhaupt leugneten, erstarkte das Bestreben der Gelehrten, die halachischen Midraschim zu erneuern und für jede Halacha in der Thora einen Schriftvers zu suchen. Hillel zählte die hermeneutischen Regeln, die von alters her überliefert waren, und zwar zählte er sieben Regeln. Später zählte man 13 (Rabbi Jischmael), und wieder andere Weisen benutzten Regeln, die in diesen Zahlen nicht enthalten waren. Bei diesen Zählungen liegt die Neuerung lediglich in der Zählung.

Die Zerstörung unterbrach die geistige Arbeit in Jerusalem; doch sofort rafften sich die Gelehrten Israels auf und ermannten sich, um die Thora aus der ihr drohenden Gefahr zu retten. Rabbi Jochanan ben Sakkai, der Älteste der Gelehrten seiner Zeit, trat an die Spitze des Gelehrtensenats zu Jabne. Die Pflicht, das Jahr zu interkalieren und den Neumond zu weihen, die dem ältesten Gelehrten oblag, drängte und erzwang dem Lehrhaus in Jabne die Autorität des Gerichtshofs in Jerusalem.

4. Jabne. Betrachten wir nunmehr die Geschäftsordnung des Senats und die Unterrichtsmethoden und Lebensweise der Gelehrten in der Epoche nach der Zerstörung. Der Senat, das große Lehrhaus, an dessen Spitze der Nassi stand, war kein Lehrhaus für Schüler. Seine Mitglieder waren lauter Autoritäten der Zeit. Zuweilen waren die letzten der älteren Generation bedeutender als das Oberhaupt, und doch beugten sie sich vor seiner Autorität. Bei einer solchen Generation von Größen war es allerdings eine schwere Aufgabe, sich Gehorsam zu erzwingen.

Beratungen fanden statt, wenn der Nassi sie einberief. Unter diesen Beratungen ragten einzelne durch lange Dauer und große Beteiligung hervor. Wahrscheinlich pflegte man schon zur Zeit der Tannaiten jährlich zweimal zur Beratung zusammenzutreten, und zwar vor den Monaten der Feste. Anscheinend betrug die Anzahl der Mitglieder des Kollegiums 70,

entsprechend der Mitgliederzahl des hohen Gerichtshofs in der Quaderhalle. Möglicherweise traten zu großen Beratungen 85 Mitglieder zusammen, jedoch war der Senat nicht immer vollzählig.

Im „Weinberg zu Jabne“, wie man das Kollegium nannte, saß man in sieben Reihen hintereinander, mit dem Antlitz dem vorsitzenden Nassi zugewandt; nicht im Halbkreis wie im Synhedrion. Anscheinend genossen die Gelehrten der vordersten Reihe schon damals ein höheres Ansehen als die übrigen Mitglieder.

Die Entscheidung des Senats zu Jabne galt in ganz Israel soviel wie die Entscheidung des hohen Gerichtshofs, und seine Autorität war die eines ordentlichen Gerichts.

In den Senat traten die ordinierten Gelehrten ein. In geregelten Zeitläuften übte der Nassi die Ordination aus, indem er dem Ordinandus die Hand aufs Haupt legte, mit den Worten: „Er darf rechtskräftig entscheiden, richten und Erstgeborene freigeben“ [1]). Im Notfall konnte jeder Ordinierte ordinieren, und besonderer Wert wurde darauf gelegt, daß die Ordination in Israel nicht unterbrochen wurde. In Verfolgungszeiten verhängte die feindliche Regierung schwere Strafen auf die Ordination, und die Gelehrten gaben ihrethalben ihr Leben hin. Die Mitglieder des Kollegiums hießen ursprünglich „Älteste“, (זקן vgl. Hillel ha-Saken, Schammai ha-Saken und den Ausdruck כבר הורה זקן). Später hießen sie „Weisen“, Chachamim, ihre Anrede lautete Rabbi, vor der Ordination hießen sie „Schüler“ (תלמיד), auch wenn sie auf dem Gebiet der Thora bereits Bedeutung besaßen (z. B. erhielten Ben Asai und Ben Soma nie den Rabbititel). Später pflegten alle Gelehrten „Gelehrten-Schüler“ zu heißen (Thalmide-Chachamim), die nichtordinierten Schüler hießen dann „Chawerim“, Kollegen. Das Oberhaupt hieß im Senat und überhaupt zu seinen Lebzeiten Rabbi ohne Hinzufügung des Eigennamens. Nach seinem Tode nannte man den neuen Nassi Rabbi und den toten „Rabban X, unser Lehrer X,

[1]) Ssanhedrin 5a.

Rabbenu X". Im Kollegium präsidierte der Nassi, seine Stellvertreter waren der Ab-Beth-Din und der Chacham. Es scheint, daß es dem letzteren oblag, die Mischnah für den Vortrag im Lehrhaus zu ordnen. Den Häuptern erwies man bei ihrem Eintritt in den Senat durch die Sitte festgelegte Ehrenbezeugungen; beim Eintritt des Nassi erhob sich alles, und niemand setzte sich, bevor er dazu aufforderte; vor dem Ab-Beth-Din erhob sich die Reihe, vor dem Chacham der einzelne, vor dem er vorbeikam [1]). War der Vorsitzende eingetreten, so forderte er zur Fragestellung auf. Dann trug er das Pensum des Tages vor und bat die Gelehrten um Mitteilung von Einzelheiten, Begründungen und Einwänden, die ihnen zur Sache bekannt waren. Alle Gelehrten beteiligten sich an der Diskussion, so daß der Streit zuweilen sehr hitzig wurde und man „Berge versetzte", bis die Entscheidung geklärt war und feststand. Außerhalb des Lehrhauses saßen die Tradenten (Tannaim im eigentlichen Sinne), bestimmte Gelehrte, die die Mischnajoth und Baraitoth (vgl. unten) in richtiger Reihenfolge auswendig wußten, „lebendige Bücher", bei denen die Schüler die Mischnajoth lernten, während sie in die dazugehörigen Erläuterungen später von den Gelehrten im Lehrhaus eingeführt wurden. Der Tradent zitierte auch die Mischnajoth vor dem Vorsitzenden, und dieser schloß seine Ausführungen daran an (תנא תנא קמיה דפלוני). Wer, wie es zuweilen vorkam, im Lehrhaus den Wortlaut der Mischna nicht wußte, ging hinaus zu den dort befindlichen Tradenten und erkundigte sich danach. Der Respekt vor diesen Tradenten war nicht groß. Schon in der ersten Generation nach der Zerstörung meinte man, sie verwirrten die Welt, weil sie nicht in die Tiefe der Mischnajoth eindrangen und aus dem bloßen Wortlaut ihrer Mischna Entscheidungen fällten [2]). Ursprünglich war der einzige Unterschied zwischen den Tannaiten und den ihnen vorangegangenen Ssof'rim der, daß die ersteren den Unterricht im Tradieren der Mischnajoth betrieben. Als aber der Stoff ins

[1]) Thossiftha Ssanhedrin VII. Horijoth 13b.

[2]) Ssotah 22a.

Ungemessene wuchs und die Gelehrten vor allem mit der Erläuterung der Mischna zu tun hatten, spezialisierten sich einzelne Gedächtnismenschen auf die mündliche Bewahrung der Mischna. Zur Amoräerzeit später waren die Amoräer gleichzeitig auch Erklärer der Mischna, und der „Tanna", „der Korb voller Bücher" (צנא מלא ספרי), diente nur als Helfer für den Unterricht im Lehrhaus.

Zuweilen wurde dem Vorsitzenden auch ein Dolmetscher (תורגמן, אמורא) beigegeben, der, besonders bei großen Beratungen, der Schar der Gelehrten und Schüler die Worte des Vorsitzenden laut vortrug. Hinter den Reihen der Gelehrten standen sicherlich die Schüler, und auch außerhalb der Zeit der Beratungen befanden sich im Lehrhaus Schüler, ebenso wie auch der Nassi und andere Gelehrten dort blieben.

Außer dem Senat gab es noch andere Lehrhäuser. Wo ein bedeutender Gelehrter wohnte, zog er Schüler an, und jedes Lehrhaus erhielt mit der Zeit ein gesamtheitliches festes Gepräge. Erhielt sich, wie es manchmal vorkam, ein Lehrhaus auch nach dem Tode des Meisters, so schwebte dessen Geist weiter über ihm, und seine Eigenart erhielt sich während mehrerer Generationen (בי ר' פלוני). Solche Lehrhäuser gab es auch im Ausland, aber Ordinationen fanden nur in Erez Israel statt.

Der Unterrichtsplan stand in jener Zeit ziemlich fest. Mit fünf Jahren lernte das Kind im Beth ha-Ssefer bei dem Kinderlehrer (מקרה) zunächst die Buchstaben auf einer Tafel (לוח). Um den Unterricht zu erleichtern, deutete man die Buchstaben allegorisch und stellte sie zu ebenfalls allegorisch gedeuteten Verbindungen zusammen. Danach lernte es Schriftverse auswendig; für den häuslichen Unterricht schrieb man ihm Thorastellen auf besonderen Rollen auf, und schließlich kannte es die ganze schriftliche Lehre einschließlich einzelner mündlicher Erklärungen. Mit zehn Jahren lernte es beim סופר im Beth ha-Talmud. Hier war die Hauptsache die auswendige Einprägung des Stoffes, ebenfalls nach einem festen Plan. Dann lernte es beim Tradenten, bis es ins Beth-Ha-Midrasch

eintreten durfte und nun wirklich ein „Schüler“, ein „Talmid“, wurde. Vieler Jahre eifrigen Studiums bedurfte es dann, um die Erlaubnis zu erhalten, während der Diskussion der Autoritäten sich im Lehrhaus aufzuhalten. Eine Partei wollte den Schülern nicht ungehinderten Zutritt dazu gewähren. Sie stellte die Forderung auf, daß nur untadelige Schüler ins Lehrhaus eingelassen würden und bestellte Türhüter zur Kontrolle der Eintretenden. Als später die Gegenpartei mit der Beseitigung der Türhüter durchdrang, strömten an einem Tage (בו ביום) Hunderte von Schülern ins Lehrhaus, doch nur wenige Schüler hatten das Glück, ordiniert zu werden und damit die Titel „Weiser“ und „Rabbi“ und einen Sitz im Senat selbst zu erhalten.

In den Lehrhäusern beschäftigten sich die Gelehrten schon in tannaitischer Zeit mit dem „Talmud“, worunter die Darlegung der Gründe der überlieferten Mischna, die Vertiefung in denselben und die Erklärung und Begründung der Kontroversen bis zur einwandfreien und lückenlosen Klärung der Mischna verstanden wurde. Talmud ist der Kern der Lehre, das Schwergewicht der Arbeit der Weisen lag auf ihm. An ihm entzündeten sich die Geister, wenn alle Einzelheiten des Verbotenen und Erlaubten bis ins Letzte entwickelt wurden. Die Ergebnisse des Talmud wurden in abstrakte, präzise Mischnaform gefaßt, aber zuweilen blieb doch zwischen den Zeilen der Mischna etwas von dem Feuer der Diskussion, und an den Behauptungen und Beantwortungen erkennen wir noch die Heftigkeit des Streits. Zuweilen traten die Dinge heraus aus den vier Wänden des Lehrhauses und drangen bis in den Senat nach Jabne.

Im Senat wurden die Mischnajoth traktatweise hintereinander gelehrt. Wer eine Bemerkung zur Mischna zu machen hatte, machte sie, und alle Autoritäten diskutierten über die Mischna und den Vortrag des Nassi. Vor die Gelehrten gelangte hier jeder schwierige Fall in Leben, Lehre und Wissenschaft. Es wurde darüber theoretisiert und auch wohl abgestimmt. Hier wurden alte Streitfragen entschieden, hier

Zeugnisse über Überlieferungen angenommen, ob sie nun von den größten Kapazitäten gebracht wurden oder von zwei beliebigen Menschen.

Die Gelehrten des Kollegiums erließen, wenn sie es für nötig befanden, neue Verordnungen (Thakkanoth); waren besonders wichtige Verordnungen zu erlassen, so wurden dafür besondere Sitzungen einberufen. Den Grund der neuen Bestimmungen pflegte man geheimzuhalten. Der Nassi sorgte für alle Bedürfnisse der Gesamtheit, politische sowohl wie soziale und geistige. Als Haupt der Nation, das er ja war, mußte er oft große Reisen unternehmen. Zeitweise war das Patriarchat von der römischen Regierung anerkannt und sanktioniert, zu anderen Zeiten aber suchte und fand es allein in der Kraft der Thora die erforderliche Autorität.

Eine wichtige Aufgabe für Nassi und Senat war die Interkalierung des Jahres und die Weihe des Neumonds. Die Patriarchen und Gelehrten wachten über den Rechten des Senats in dieser Hinsicht, denn hieraus schöpfte es seine Kraft als Mittelpunkt der Nation. Obwohl die Gelehrten des Kollegiums sicher überlieferte Berechnungen und Regeln besaßen, so weihten sie doch den Neumond nur auf Grund der Aussagen von Augenzeugen. Die Interkalierung wurde vom Gerichtshof in einer Besetzung von sieben Mitgliedern beschlossen. Für den Interkalierungs-Beschluß wurden die ältesten Gelehrten, vielleicht besonders die Beisitzer der ersten Reihe und die Vorsitzenden der einzelnen Reihen, herangezogen, unter ihnen der Nassi. War der Nassi abwesend, so interkalierte man nur mit seiner Zustimmung oder vorbehaltlich seiner Genehmigung. In einer früheren Periode, zu Anfang des zweiten Tempels, benutzte man die bekannten Feuersignale; später gingen Boten ab, um die Neumondsweihe und die Interkalierung des Jahres zu melden. Der Nassi schrieb Briefe und teilte mit, daß er und seine Kollegen übereingekommen waren, das Jahr zu interkalieren. Über den Rechten des Senats wurde deshalb so eifrig gewacht, weil an sich jedes Dreier-Kollegium jeder Periode einen Gerichtshof derselben Autorität wie

den des Moses bildeten. Die Boten (Apostel), die die Meldung der Interkalierung und der Neumondsweihe brachten, waren überall, wohin sie kamen, zugleich Kulturträger. Öffentlich lehrten und entschieden sie, und vielfach wurden ihnen Fragen der Thora, der Weisheit und der guten Sitten vorgelegt. Sie brachten den Atem des Lehrhauses ins Ausland.

Ein besonderer Geist herrschte im Lehrhaus in Erez Israel, ein Geist der stillen Beschaulichkeit und der abgeklärten Demut. Sein Streben ging nach geistiger Vornehmheit. Aus den Worten der Weisen können wir den Idealtypus eines Thoragelehrten dieser Zeit entnehmen. Die Gelehrten forderten von sich eine besondere Zurückhaltung und einen besonderen Ernst in allen Lebensgebieten. Selbstbewußtsein, Selbstbeherrschung, Beobachtung aller Vorschriften des Anstands, damit sie selbst, wie die Umwelt, in Ehrfurcht vor der Thora aufgehen konnten. Die Gelehrten trugen das Kleid des Thoraweisen und waren an seinem Wurf zu erkennen, dann weiter wurde vom Weisen gefordert „unauffällige Tracht“ [1]), „eine Schande sei es für ihn, sich mit Wohlgerüchen zu umgeben“ [2]) oder „mit beflecktem Gewande einherzugehen“ [3]). „Zurückhaltend sei er im Essen und Trinken, im Gehen und Reden“ [4]), „er möge nicht schreien“ [5]), „einwandfrei sei er im ganzen Leben“ [6]), „würdig trete er auf“ [7]), denn „Würde sei das Abzeichen des Gelehrtenkreises“ [8]). „Vor einem Größeren soll er nicht reden, seinen Genossen nicht ins Wort fallen, nicht voreilig antworten“ [9]). „Beschlagen sei er in allen Dingen“ [10]), „er frage zur Sache und antworte gehörig“ [11]),

---

1) Massecheth Derech Erez Suta VII.
2) B'rachoth 43b.
3) Sabbath 149a.
4) B'rachoth 62a.
5) Mass. D. E. S. IV.
6) Mass. D. E. S. VII.
7) Mass. D. E. Rabba IV.
8) Mass. D. E. S. IV.
9) Aboth V 7.
10) Mass. D. E. S. III.
11) Aboth V 7.

„er wisse seine Rede wohl zu setzen und auf die erste Frage zuerst, auf die letzte zuletzt zu antworten“ [1]). „Seine Tradition wende er richtig an“ [2]), „und seine Lehre, bedächtig erfaßt, sei ihm Herzenssache“ [3]). „Weiß er nicht Bescheid, so gebe er es aufrichtig zu“ [4]), „und spiele sich nicht als Lehrmeister auf“ [5]). Den Gelehrten erkennt man „am Zorn und am Becher“ [6]), er ist kein Hasser und kein Prasser, „er überlegt klug und redet verständig“ [7]).

Auch dem Schüler liegt es ob, an einen solchen Wandel sich zu gewöhnen. „Ständig soll er sich bei einem Weisen aufhalten, zu Füßen der Gelehrten sitzen und sein Ohr ihren Worten neigen, aufmerken auf die Worte seiner Genossen und lernen um des Lehrens und Ausübens willen“ [8]). Das Verhältnis des Schülers zum Lehrer war das der Verehrung, „die Furcht vor dem Lehrer gleicht der Gottesfurcht“ [9]), und auch der Lehrer nahm an seinen Schülern innigen Anteil, „ihre Ehre ist ihm so lieb wie die eigene“ [10]). Groß war ihr Fleiß in der Thora, denn „wer nur ein Wort seines Lernens vergässe, würde fast sein Leben verwirken“ [11]). Die meisten Schüler lernten die Thora in Armut und erfüllten am eigenen Leibe die Mischna: „So gehört es zur Thora: trocken Brot sollst du essen und Quellwasser trinken, auf der Erde sollst du schlafen und ein Leben der Entbehrung führen, und mit der Thora sollst du dich abmühen, dann: heil dir, es geht dir gut“ [12]). Den Tannaiten war ihre Thora keine melkende Kuh, sie ernährten

---

1) ebenda.
2) Aboth VI 6.
3) ebenda.
4) Aboth V 7.
5) Aboth VI 6.
6) Erubin 65b.
7) Mass. D. E. S. III.
8) Mass. D. E. S. VII u. ö.
9) Aboth IV 12.
10) ebenda.
11) Aboth III 8.
12) Aboth VI 4.

sich von ihrer Hände Arbeit. Teils waren sie Handwerker, teils trieben sie Handel; die meisten hatten von den Vätern Feld und Weinberg geerbt und bearbeiteten den Erdboden, um aufs kümmerlichste wenigstens satt zu werden. Manche verkauften auch ihr Vatererbe, um sich der Thora widmen zu können, und die Kaufleute ließen ihr Geschäft vor der Thora zurücktreten. Der Tanna, der sich tags als Schuster mit Flickarbeiten abquälte, um sein Brot zu verdienen, oder als Köhler oder Steinmetz, saß die Nächte über die Thora gebückt; doch waren die Tannaiten zugleich Männer des praktischen Lebens und Weltmenschen, sie wußten für ihren Lebensbedarf zu sorgen, das gemeine Wohl wahrzunehmen und dem Volke Führer zu sein, Schwert und Pflug zu führen und allen Anforderungen des Lebens zu genügen.

Im Lehrhaus entwickelten sich die individuellen Charakterzüge der Gelehrten und Jünger. Obwohl das Schwergewicht ihrer Tätigkeit darin lag, die Überlieferung zu wiederholen, so besaßen sie doch eine ausgeprägte Persönlichkeit. Schon zu jener Zeit wurden markante Züge bei ihnen wahrgenommen, die man durch schöne Gleichnisse zeichnen konnte: „eine gekalkte Zisterne, die keinen Tropfen verloren gehen läßt,“ „ein stets feuchtes Beet in der Wüste“, „ein übersprudelnder Quell“, „der Haufe der rollenden Nüsse“, „die Gewürzbüchse“, „der verzauberte Schatz“, „die Balsamphiole“[1]. Auch die Eigenschaften der Schüler wurden in Gleichnisse gefaßt: „Schwamm und Trichter, Sieb und Seihtuch; der Schwamm saugt alles auf, bei dem Trichter geht es zur einen Seite hinein und zur anderen hinaus, das Sieb läßt den Wein fort und behält die Hefe, und das Seihtuch läßt den Mehlstaub heraus und behält das Feinmehl“[2]. Überhaupt waren die Zeiten der Tannaiten reich an starken, aus einem Stück gehauenen Individualitäten, deren Leben so groß war wie ihre Thora. Ihre Seele ist in den Folianten geborgen, die uns erhalten sind, und wer deren

[1]) Aboth II 8. Aboth d'Rabbi Nathan XVIII.
[2]) Aboth V 15.

Größe erkennt, wird Ehrfurcht fühlen vor der großen Einfachheit dieser Männer, „deren Antlitz den Engeln des Herrn der Heerscharen glich.“ Mit ihrem Blut haben sie die Thora besiegelt, und viele der größten Tannaiten heiligten sterbend ihren Gott, übten „Kiddusch ha-Schem“.

Ihre individuelle Bedeutung in der Halachah zu erkennen, ist schwerer als ihre Größe im Leben. Jedes Geistesgebiet hat eigne Denkgesetze und fordert von den Sachverständigen besondere Denkgewöhnung. Geniale Richter und Rechtsgelehrte der ganzen Welt zeichnen sich durch scharfen Juristenverstand aus, der sich zuweilen in der Denkart von dem gewöhnlichen Menschenverstand unterscheidet. So gibt es auch einen besonderen Talmudistenverstand, und die Größe der Tannaiten werden voll nur talmudisch Geschulte zu würdigen wissen. Überhaupt ist die Beurteilung der Bedeutung der großen Tannaiten für unsere Zeit schwer, denn heute haben wir keinen Maßstab für sie. Die heutigen Völker besitzen große Juristen in ihren Gerichtshöfen, geniale Deuter der alten Literatur, selbstlose Volksführer, der Religion treu ergebene Priester, — aber die Tannaiten hatten diese Eigenschaften sämtlich und sämtlich in unerreichter Weise. Diese Genialität finden wir heute nicht mehr: Große Deuter, aufrichtige Erklärer, erhabene Richter, scharfsinnige Rechtsgelehrte, aufopferungsfreudige Führer, „die um Gotteslohn um die Allgemeinheit sich mühten“. Die Größe dieser Genialität kann nur denen bekannt sein, die den Geist der Epoche aus den Quellen kennen.

Die Bedeutung des Menschen und seiner Tätigkeit bemißt sich nach geistigen Energien, die er auf seine Lebensarbeit verwendet. In den Werken der Tannaiten steckt Lebens- und Denkenergie in gewaltigem Maß. Ihre Gedanken und ihr Leben haben sie nicht verschwendet. Jeden Augenblick ihres Lebens und ihres Denkens haben sie ihrem Ziel gewidmet. Die Kraft eiserner Träger liegt in Charakter und Geist dieser Großen.

Die Gelehrten im Lehrhaus beschäftigten sich gleichfalls mit Derech Erez und Aggadah. Die Aggadah nahm

fast das ganze Gebiet des Derech Erez in sich auf, infolge des Bemühens, die Sätze des Derech Erez durch Auslegung der Schriftverse zu erhalten. Trotzdem hatten die Weisen auch viele geordnete Mischnasammlungen über diesen Gegenstand, und sie lehrten ihn ihre Schüler besonders in Stunden der Erholung und Zerstreuung. Zu Beginn des Studiums lernten die Schüler auch Mischnasätze über den Wandel der Weisen, und wer hierin Bescheid wußte, durfte sich schon Schüler nennen.

Viele dieser Mischnajoth erhielten sich, meistens über die Sitten des Anstands oder den Lebenswandel der Weisen. Hillel und Schammai waren über die Ordnungen der Mahlzeiten und der Hochzeitsfeiern kontrovers und beschäftigten sich im Lehrhaus mit den tiefsten Problemen. Zweieinhalb Jahr stritten die Schulen Schammais und Hillels darüber, ob es besser für den Menschen sei, geboren zu sein oder nicht geboren zu sein. Schließlich einigte man sich dahin: „Besser wäre es, der Mensch wäre nicht geboren worden; doch nachdem er geboren ist, nehme er es mit seinen Taten genau“ [1]). Es gab Mischnajoth über alle Gebiete der bekannten Welt und über alles, was ihnen Wissenschaft war, und all das waren Lehrsätze aus dem Derech Erez (z. B. הלכות רופאים, Tierfabeln und Wäschergleichnisse).

Außerdem gab es noch Mischnasätze über Kosmogonie und Theosophie (מעשה בראשית u. מעשה מרכבה). Eine mystische Lehre wurde in geschlossenen Kreisen überliefert, und die Bedeutung mancher Gelehrten erkennen wir nur an der Achtung, die ihnen offenbar ihre Zeitgenossen zollten, ohne daß wir ihr Wirken in der Halacha merken; ihre Bedeutung muß in der Welt der Geheimlehre gelegen haben, so daß Wunderdinge über sie berichtet wurden. Reste von Mischnajoth besitzen wir aus allen Gebieten der Aggadah und des Derech Erez, und diese bezeugen den Reichtum derselben. Auch mit der Aggadah beschäftigten sich die Gelehrten in der Epoche der Tannaiten. Hier hat man zu unterscheiden die unter den Gelehrten ent-

[1]) Erubin 13b.

standene Aggadah des Lehrhauses und die Aggadah der Synagoge, die die Gelehrten öffentlich predigten, um das Volk zu tadeln und zu trösten.

Nachdem wir die Wege des Thorastudiums zu jener Zeit betrachtet haben, kehren wir zur Entwicklung der Mischna zurück. Die Schüler Hillels und Schammais lehrten kurz vor der Zerstörung jeder in seinem Lehrhaus die Mischna so, wie sie sie übernommen hatten und wie sie sie auffaßten und verstanden, und ließen ihre Erklärungen in der Mischna aufgehen. Ihre Schüler lehrten und erläuterten dann weiter die Mischna ihrer Lehrer. Alle Kommentare der Mischna wurden vererbt, doch zugleich stets geistig frisch gehalten. Von allen Lehrern lernten sie, viel auch von ihren Schülern, die stets während des Unterrichts neue Überlieferungen vorbrachten. Die Grenzen zwischen den Generationen verwischten sich, da immer das alte Geschlecht noch mit dem jungen lernte. Daher war die Mischna des Lehrhauses nicht die Arbeit einer einzigen Zeit, sondern Eigentum aller Zeiten. Sie stellt sich als das Ergebnis einer langen Entwicklung dar, an der jeder einzelne Anteil hatte, und der doch wie fremdem Besitz jeder Einzelne gegenüberstehen mußte: alles war sein, und nichts war sein. Ein Schüler, der bei einem ausgezeichneten Lehrer gelernt hatte und seine Mischna beherrschte, lernte doch noch von dem und jenem dazu, und alles verschmolz bei ihm zu einer neuen Mischna. Wer bei einem Lehrer oder Tradenten die Mischna durchgenommen hatte, ließ sie sich später von einem anderen ausführen. Dadurch variierte sich der Ausdruck von selbst ein wenig. Oder es hatten zwei Schüler zwar bei demselben Lehrer gelernt, gaben aber ein oder das andere Mal nicht gleichlautende Überlieferungen weiter. Viel hatte ein Schüler bei seinem Lehrer ohne Quellenangabe gelernt, später erfuhr er dieselbe; und ein verstümmeltes Fragment, das er gehört hatte, ohne es erklären zu können, erhielt dadurch klaren Sinn. Viel lernte er auch bei seinen Genossen, bis es ihm schließlich vergönnt war, sein Studium durch fruchtbare Lehrtätigkeit zu verwerten. Die Anonymität hörte aller-

dings allmählich, noch zur Zeit der Tannaiten, auf, man nahm es umgekehrt jetzt damit genau, bei jeder Tradition den Tradenten zu zitieren, aber ihrem Wesen nach steht die Mischna weiter im Zeichen der anonymen Entwicklung. Zu dem Gebäude, dessen Plan die Ssof'rim entworfen und dessen Grundstein sie gelegt hatten, fügte ein jeder ihrer Nachfolger einen Ziegel oder einen Balken hinzu.

Ihres ganzen Studiums Grundlage war der Zusammenschluß zu größeren Gruppen, es war ein gesamtheitliches Lernen. Ihre ganze geistige Arbeit war gemeinschaftlich, ging hervor und wuchs aus der Gemeinschaft. Die Luft in den Lehrhäusern war getränkt von der Thora, der Inhalt der Mischna beschäftigte alle Gemüter. Saßen nur zwei zusammen, so beschäftigten sie sich mit Thora-Problemen, und auch der einzelne lernte und lernte immerfort. Über eine alte Mischna oder eine neue Erklärung konnte alles vor Wonne erstrahlen.

Die Periode nach der Zerstörung war reich an Lehrhäusern großer Gelehrten, in denen der Thorageist sich in den verschiedensten Formen offenbarte. Zur Zeit des Rabban Jochanan ben Sakkai lehrten noch alte Gelehrte, die schon zu den Zeiten des Tempels Bedeutung besessen hatten; Rabban Jochanan und diese retteten die Thora in der Stunde des Untergangs der politischen Freiheit. In der Generation ihrer Schüler erhielten die Lehrhäuser des Rabbi Elieser Ben Hyrkanos und des Rabbi Josua ben Chanania besondere Bedeutung. Die Tendenz des Rabbi Elieser war der Abschluß der Thora und die bloße treue Bewahrung der Überlieferung. Sein ganzes System kommt in seinem Wahlspruch zum Ausdruck: „Mein Leben lang habe ich nichts geäußert, ich hätte es denn von meinen Lehrern gehört"[1]. Sein strenges Gemüt neigte Beth Schammai zu. Viele abgelehnte Halachoth verdanken ihm ihre Erhaltung. In der Schule Rabbi Josuas dagegen, deren innerstes Streben danach ging, in der Thora sich vertiefend immer Neues zu schaffen, „blühte die Thora in lebendigster

[1]) Ssukkah 28a.

Fruchtbarkeit". In der folgenden Generation gab es wiederum zwei Schulen und zwei Systeme, das Rabbi Akibas und das des Rabbi Jischmael. Das Wesen des Gegensatzes zwischen ihren Systemen lag im halachischen Midrasch. Rabbi Akiba deutete jeden Strich in der Thora, die hermeneutischen Regeln des „Ribbuj und Miut" zeichneten sein System aus. Er vertrat damit die strenge juristische Methode, die auf Form, Ausdruck und Stil der Gesetze peinlich achtet. Er zog auch mit wunderbarem gewaltigem Scharfsinn aus jedem Rechtssatz die letzten Konsequenzen. Rabbi Jischmael dagegen benutzte bei der Auslegung der Thora insbesondere den „K'lal und P'rat" usw. Sein Midrasch hält sich mehr an den einfachen Wortsinn. Nach seinem Grundsatz „redet die Thora in der Sprache der Menschen"[1]; doppelte Worte verwendet er nicht zur Deutung, wie er sich überhaupt durch schlichte Auffassungsweise auszeichnet. Es existierten noch viele andere große Lehrhäuser, lauter Zentren der Wissenschaft. Jedes Lehrhaus hatte seine eigenen Mischnasammlungen und seine eigenen Streitfragen über deren Erklärung. Auch die alten Kontroversen Beth Schammais und Beth Hillels bestanden weiter, noch immer gab es viele, zum Teil recht bedeutende Anhänger Beth Schammais. Die Urmischna war damit stark gefährdet, durch die Fülle der Varianten in Rezension und Lesart die Verständlichkeit völlig einzubüßen, und „die Stunde schien zu nahen, in der man vergeblich in den Worten der Thora und den Worten der Weisen hätte suchen können," „in der Klarheit der Mischna nicht mehr Klarheit der Entscheidung bedeuten würde", „in der die Harmonie in den Worten der Thora untergegangen" und „die Thora selbst in Israel in Vergessenheit geraten sein würde". Das Zentrum der geistigen Arbeit war nun Jabne. Rabban Gamaliel II. bemühte sich, dem Zentrum die Autorität zu erhalten, damit die Zeit einen Führer und eine Thora besäße, und der Senat die allein entscheidende Instanz bilde. Er erlebte zwei Gene-

[1]) דברה תורה כלשון בני אדם B'rachoth 31b.

rationen: in seiner Jugend blühten die großen Schüler Rabban Jochanans, in seiner späteren Zeit war Rabbi Akiba die Autorität. Unter seiner Regierung traten alle Gelehrten Israels zu einer außergewöhnlichen Session von „85 Ältesten" zusammen, der Gegensatz zwischen Beth Schammai und Beth Hillel sollte endlich ausgetragen werden, und dadurch kam es auch im Senat zu mancherlei Spaltungen. „Dreieinhalb Jahre" dauerten diese Diskussionen, denn jede Partei behauptete die richtige Meinung zu vertreten. Infolge der langen Dauer und großen Bedeutung spitzte sich der Gegensatz immer mehr zu, „bis ein Bath-Kol in Jabne ertönte: beides sind Worte des lebendigen Gottes, doch entscheiden soll man nach Beth Hillel, sind sie doch die Ruhigen, Demütigen"[1]. So endete der alte Gegensatz mit dem Siege Beth Hillels und seines Systems. Die Mischna Beth Hillels war nun die offizielle Mischna des Lehrhauses für die mündliche Wiederholung der Schüler und den Vortrag, und Beth Schammais Mischna trat in den Hintergrund. Die Entwicklung mußte diesen Verlauf nehmen, nachdem die Mehrzahl der Autoritäten im Lehrhaus aus Hillels Schule hervorgegangen war, und die Lehren der Hillelschen Schule so immer mehr festen Fuß faßten. In einzelnen Halachoth machte die Hillel'sche Schule der Schammaischen Konzessionen[2]) und schloß sich ihrer Ansicht an, doch war das die Ausnahme. Trotzdem zitierte man auch die Ansicht Schammais, soweit sie von der Hillels abwich, ja, man stellte sie ihr sogar voran. Schammai und Hillel selbst führte man als Beispiele dafür an, „daß der Mensch nicht eigensinnig auf seiner Meinung beharren solle, denn auch die Altvordern beharrten nicht auf der ihren"[3]. Nach der Beendigung des Zwistes zwischen Beth Schammai und Beth Hillel ging man auch zur Entscheidung der übrigen Streitfragen über, damit keine Halacha ungeklärt bliebe. Man nahm von allen möglichen Ge-

[1]) Erubin 13b.

[2]) J'bamoth XV 3.

[3]) Edujoth I 4.

lehrten die verschiedensten, die Halacha betreffenden Zeugnisse auf und ordnete sie. Nach wie vor beruhten die meisten Kontroversen auf Verschiedenheiten in der Bezeugung und der Erklärung der Tradition.

Einzelne Entscheidungen und Bezeugungen wurden im Traktat Edujoth zusammengestellt, der alle „an jenem denkwürdigen Tage" (בו ביום) sanktionierten Bezeugungen und Entscheidungen enthält. Alle zweifelhaften Stellen aus der ganzen Mischna, die in dieser großen Session entschieden wurden, sind aus dem Zusammenhang ihrer Traktate herausgerissen und in Edujoth zusammengestellt. Sie sind sämtlich an dem Tage redigiert, an dem einerseits die unerbittliche Auseinandersetzung zwischen Beth Schammai und Beth Hillel erfolgte und anderseits zum ersten Male seit der Entstehung der Urmischna eine große Session aller jüdischen Weisen die ganze Mischna durchging und alle Zweifel in ihr zu beseitigen suchte. Ein großes Werk war diese Entscheidung.

(Fortsetzung folgt).



Die moderne Poetisierung des althebräischen Schrifttums.

Von Geheimrat Ed. König.

Daß das althebräische Schrifttum auch poetische Bestandteile enthält, ist eine alte Wahrheit. Man wußte dies schon aus den Stellen, in denen vom Singen und von Liedern gesprochen ist, und die Reihe dieser Stellen geht von den Worten „Damals — nach der Durchschreitung des Roten Meeres -- sangen Mose und die Kinder Israels dieses Lied" (2. Mos. 15, 1) bis zu den Worten „Und die Sänger sangen laut", nämlich zum Dank für die Vollendung der Stadtmauer (Neh. 12, 42). Wo aber von Gesang und Lied die Rede ist, da gibt es auch Poesie. Ebendieselbe alte Wahrheit tönt uns

speziell auch aus den Klageliedern Israels entgegen. Wir wissen ja aus den Totenklagen, die von den Klageweibern noch im heutigen Palästina zum schrillen Ton der Rohrflöte (Jer. 48, 36) angestimmt werden, daß sie einen ganz ausgeprägt poetischen Rhythmus besitzen. Denn neulich, so erzäht L. Schneller in seinem interessanten Buche „Kennst du das Land?“, als ein Mann von einem Kamel totgetreten worden war, sangen die Klageweiber im Wechselgesang Léesch da'ásto (Warum hast du ihn zertreten) — ér ridschál (den Mann?!) Léesch qatálto (Warum hast du ihn getötet?) — já dschamál (o Kamél?!), und „dabei erheben die Klagefrauen im Takte abwechselnd die Unterarme nach dem Kopfe“ [1]). Ebendieselbe alte Wahrheit ist ja auch noch aus dem althebräischen Schrifttum selbst zu ersehen, indem da nach alter Vorschrift wenigstens einige Stücke [2]) mit Trennung oder Absetzung der poetischen Zeilen, also „stichisch“, gedruckt werden.

Aber in der neueren Zeit zeigt sich eine wachsende Neigung, den alten Satz, daß das althebräische Schrifttum auch Poesien enthält, in den Satz, daß dieses Schrifttum aus Poesien besteht, umzuwandeln. Ja, diese Neigung besitzt sogar zwei Richtungen. Sie geht nicht bloß dahin, einen sehr weiten Kreis von Bestandteilen jenes Schrifttums als formelle Dichtungen zu erkennen, sondern sie hat auch die Bahn betreten, Dichtungen dem Inhalte nach, also Erdichtungen in weitem Umfange innerhalb der althebräischen Literatur nachzuweisen. Welche interessanten, aber auch für die Würdigung der Autorität dieser Literatur wichtigen neuen Behauptungen sucht man da zur Geltung zu bringen! Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie einer Nachprüfung unterworfen werden müssen. Versuche ich es also, hier in der Kürze einen Beitrag zu dieser Kritik zu liefern!

I.

Wie weit dehnt sich der Kreis der formellen Poesie im althebräischen Schrifttum aus?

[1]) G. Dalman, Palästinischer Diwan (1901), S. 324.

[2]) 2. Mos. 15, 1b-18; 5. Mos. 32, 1-43; Richt. 5, 2 ff. und 2 Sam. 22, 2b ff.

Um diese Frage beantworten zu können, muß man selbstverständlich zuerst die Kennzeichen der althebräischen Poesie feststellen und sodann fragen, in einem wie großen Teile der althebräischen Literatur sie sich wiedererkennen lassen.

Die erste Aufgabe, die also zu leisten ist, ist nicht ganz einfach. Denn die althebräische Poesie läßt sich nicht an so äußerlichen Merkmalen, wie es zunächst der Reim ist, erkennen. Die althebräische Poesie zeigt ja höchstens solche sporadische Reime, wie sie z. B. von Shakespeare im „Hamlet“ verwendet worden sind, wo man am Ende des zweiten Aktes die Reimwörter „king“ und „thing“ liest. Der Reim geht bei keinem althebräischen Gedichte durch alle Zeilen hindurch. Auch der neueste Versuch, in der althebräischen Literatur „durchgereimte“ Gedichte nachzuweisen, ist nicht gelungen[1]). Die Poesie der alten Hebräer wird auch nicht am regelmäßigen Wechsel kurzer und langer Silben, oder an der mechanischen Abwechselung unbetonter und betonter Silben erkannt. Denn Bickell, der die letzterwähnte Abwechselung als das Prinzip des althebräischen Rhythmus geltend machen wollte, hat es nur so gekonnt, daß er schon im Psalter allein ungefähr 2600 Silben beseitigte. Die Kennzeichen der althebräischen Dichtung besitzen einen weniger mechanischen Charakter und liegen mehr auf dem Gebiete der Idee. Denn der althebräische Dichter hat sich auch nicht durchgängig an eine höhere Ausdrucksweise, eine sogenannte Dialectus poetica, gebunden.

Die eigentliche Quelle, woraus der Rhythmus der althebräischen Dichtung sprudelt, ist der Gedankenparallelismus und die wesentliche Symmetrie der in Senkungen und Hebungen daherwallenden Sätze. Also in der althebräischen Poesie folgen Zeilen aufeinander, in denen entweder wesentlich gleiche oder einander entgegengesetzte Gedanken zum Ausdruck kommen und die wesentlich gleich viele Hebungen enthalten[2]). Nicht

---

[1]) Einen ausführlichen Beweis dafür kann man in meinem Schriftchen „Hebräische Rhythmik“ (1914), S. 4—8 finden.

[2]) Welche Silben dabei „Hebungen“ bilden, ist wohl zum ersten Male in meinem erwähnten Schriftchen S. 33—35 ermittelt werden.

absolut die gleiche Zahl von hochbetonten Silben steht in diesen Zeilen. Manchmal werden zwei Hebungen durch eine recht gedankenschwere Hebung ersetzt. Es ist, wie in den Volksgesängen der heutigen arabisch redenden Bewohnerschaft Palästinas: „Herzensbewegung und Affekt bestimmen Gleichmaß und Abwechslung“, wie es der schon oben zitierte L. Schneller sehr treffend ausgedrückt hat. Dieser freie, von der Idee beherrschte Grundcharakter der althebräischen Dichtung braucht hier nun nicht noch weiter beschrieben zu werden, da er ja schon in dem erwähnten Schriftchen „Hebräische Rhythmik“ allseitig mit Kritisierung aller neueren Meinungen dargestellt worden ist.

Hier handelt es sich vielmehr um die Feststellung der Teile der althebräischen Literatur, in denen poetische Produkte, oder genauer zunächst literarische Erzeugnisse mit diesem formellen Grundcharakter, zu erkennen sind.

Natürlich braucht man bei der Absteckung der Grenzen des formell poetischen Gebietes innerhalb der althebräischen Literatur nicht von den nach allgemeinem Urteil unfraglichen Dichtungen der alten Hebräer, wie z. B. den Psalmen und Sprüchen, zu reden. Aber eine Hauptfrage ist schon diese, ob poetisch geformte Darstellungen in den Büchern der Propheten vorliegen und die Propheten als „Dichter“ zu bezeichen sind, wie es jetzt vielfach geschieht. Denn neuerdings sind ja solche Veröffentlichungen, wie „Die Dichtungen Jesajas“ (von Prof. W. Staerk 1907 herausgegeben) erschienen, und in einem der neueren Kommentare zu den prophetischen Büchern, wie z. B. dem Handkommentar von B. Duhm zu Jesaja (1914), braucht man nicht lange zu lesen, und man stößt auf Sätze vom „Metrum“ jesajanischer Aussprüche, während sogar bei den wirklichen Dichtungen der Hebräer nur von Rhythmus zu sprechen ist.

Zunächst nun betreffs der prophetischen Bücher haben mich meine Untersuchungen zu folgendem Urteil geführt: Die Propheten haben „Lieder“ in ihre Dichtungen eingeschaltet, wie ja Jesaja ausdrücklich auf einmal sagt: „Ich will doch singen

von meinem Freunde, nämlich ein Lied meines Freundes von seinem Weinberge!“ (5, 1). Auch sind die Äußerungen der Propheten nicht selten in den oft die Straßen durchhallenden Rhythmus der Leichenklage übergegangen: Am. 5, 1 usw.; Jes. 23, 16: „Nimm die Leier, durchzieh die Stadt — du vergessene Dirne!“, was auch eine Totenklage, nämlich über die Vernichtung einer moralischen Existenz, ist. Auch tragen manche Grundsentenzen der Propheten, sozusagen die göttlichen Themata ihrer göttlich-menschlichen Ausführungen, den Charakter des poetisch geformten Spruchs, wie die sieben Maschals Bileams (4. Mos. 23, 7 usw.). Aber im übrigen sind die Darlegungen der Propheten vielmehr Reden zu nennen, wie ja auch der hebräische Ausdruck für Prophet einen „Sprecher“ bezeichnet[1]), und der Ausdruck „Sänger“ dafür nicht vorkommt.

Man kann dies gleich am ersten Kapitel des Buches Jesaja beobachten. Denn die göttliche Hauptsentenz, deren Jesaja sich bewußt wurde, die Worte des Herrn (1, 2b 3ab):

„Ich habe Kinder aufgezogen und sogar hochgestellt,
Aber sie sind von mir abgefallen.
Ein Rind kennt seinen Besitzer,
Und ein Esel die Krippe seines Herrn:
Israel hat ihn nicht erkannt,
Mein Volk hat sichs nicht zum Bewußtsein gebracht“.

besitzen Gedankenparallelismus und Symmetrie der Zeilen. Diese Sätze sind also, was auch ganz begreiflich ist, als hochwichtige und womöglich in das Volksgedächtnis einzuprägende in die sich einschmeichelnde Form des poetischen Rhythmus gekleidet. Aber im weiteren Verlaufe der Darlegung kommen auch solche Sätze vor, wie die folgenden: „Wann ihr kommt, um vor mir zu erscheinen: Wer forderte dies von eurer Seite, meine Vorhöfe zu zertreten? Ihr sollt nicht fortfahren, Speisopfer der Unaufrichtigkeit zu bringen, (denn) Räucherwerk der Greuelhaftigkeit ist es mir usw.“ (V. 12ab 13a). Darin

[1]) Eine Diskussion aller neuesten Deutungen von nabî' gibt meine „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt“ (1915), S. 140 f.

bemerkt man doch zu wenig Streben nach Gedankenparallelismus und Symmetrie der Zeilen, als daß sie aus dem Trieb nach dichterischem Rhythmus abgeleitet werden könnten. In diesen prophetischen Ausführungen waltet nur jenes mittlere Maß von Eurhythmie, das auch sorgfältig geformte Reden wohltönend machen soll. Dies liegt ja in der Natur der Sache, ist aber auch von einem so kompetenten Beurteiler, wie Cicero es war, anerkannt worden, indem er den Dichter als nächstverwandt mit dem Redner bezeichnete[1]). So nahe kann also z. B. auch der Cicero der hebräischen Literatur in seiner Ausdrucksweise dem Dichter gestanden haben, ohne mit ihm identisch zu sein.

Daß der poetische Rhythmus der Darlegungen der Propheten eine mindestens sehr fragliche Größe ist, wird doch weiter auch dadurch bestätigt, daß z. B. über die dichterische Form von Jeremias Vorträgen so viele verschiedene Ansichten der Forscher möglich sind, die ihm neuestens das Streben nach Herstellung von Gedichten zugeschrieben haben.

Denn zunächst Duhm[2]) urteilt, daß „das Versmaß der Gedichte Jeremias überall dasselbe sei: Vierzeiler, mit abwechselnd drei und zwei Hebungen". Mit andern Worten schreibt er Jeremia nur Dichtungen mit dem Rhythmus der Leichenklage, nur Verwendung des elegischen Versmaßes zu, und so schneidet er aus dem ganzen überlieferten Buche Jeremia 268 Tetrastische für Jeremia heraus, während 220 Baruch und mindestens 850 den Redaktoren und Kopisten der folgenden Jahrhunderte zugeschrieben werden. Aber wie ist diese Ansicht gewonnen worden? Der entscheidende Ausgangspunkt war die Voraussetzung, daß Jeremia nur nach einem und demselben Metrum gedichtet haben könne. Diese Voraussetzung läßt sich aber keineswegs positiv begründen, sondern muß vielmehr eine höchst

[1]) Cicero, De oratore I, 16, § 70: „Est finitimus oratori poeta, numeris adstrictior paulo".

[2]) B. Duhm, kurzer Handkommentar zum Buche Jeremia (1901), S. XII.

unnatürliche Größe genannt werden. Denn selbst wenn es noch einen und den andern Dichter geben sollte, der in allen seinen Produkten immer das gleiche Schema verwendet hätte, so würde ihr Verfahren doch bei weitem die Ausnahme bilden und könnte nicht einem Schriftsteller zugeschrieben werden, bei dem es nicht durch literargeschichtliche Zeugnisse festgestellt ist.

Mit Recht also ist jene Meinung, daß Jeremia seine „Gedichte“ nur nach einem einzigen Schema gestaltet habe, auch von anderen als eine unbegründete und unnatürliche Voraussetzung abgelehnt worden. Denn ausdrücklich dem Satze Duhms, daß in „sämtlichen prophetischen Dichtungen Jeremias die Stichen abwechselnd aus drei und zwei Hebungen bestehen“, stellt Giesebrecht seine Ansicht gegenüber, daß er auch dreihebige, vierhebige und zweihebige Verse bei Jeremia gefunden habe[1]). Aber hält auch dieses Urteil einer Nachprüfung stand? Zur Beantwortung dieser Frage sei wenigstens folgender Beitrag gegeben. Hinter 1, 1—3, worin auch Giesebrecht einen „prosaischen“ Abschnitt erkennt, hat Jeremia nach ihm in V. 4—10 ein „vierhebiges Metrum“ angewendet. Aber wie will er dies beweisen? Nun zunächst V. 5 reduziert er auf diese zwei Zeilen „Bevór ich dich bíldete im Mútterleibe, habe ich dich erkánnt“ und „Bevor du hervorgingst aus dem Mutterschoße, habe ich dich geheíligt“. Von den im Texte noch folgenden Worten „Zum Propheten für die Völker habe ich dich gemacht“ sagt Giesebrecht, daß sie „metrisch überhängen und sachlich unnötig seien wegen V. 10“. Aber wenn das Metrum als Mittel der Textkritik zu Hilfe gerufen wird, um ein erst vorausgesetztes Metrum herzustellen, macht man sich eines Zirkelbeweises schuldig. Ferner bringt jener dritte Satz in V. 5 die beiden vorhergehenden Sätze erst zum Abschluß, denn er verleiht ihnen erst die nötige Klarheit. Endlich darf jener dritte Satz in V. 5 nicht deshalb gestrichen werden, weil

[1]) Frdr. Giesebrecht, Jeremias Metrik am Texte dargestellt (1905), S. IV.

in V. 10 der Ausdruck „ich habe dich beauftragt“ vorkommt. Der Gedanke jenes dritten Satzes von V. 5 konnte wegen seiner Bedeutsamkeit in V. 10 noch einmal aufgenommen werden. Doch kann ich es an dieser Probe meiner Einwendungen gegen Giesebrecht genügen lassen[1]), um nun weiter vorzuführen, was noch ein anderer über diese Frage des jeremianischen Metrums zu sagen hat.

Der Abschnitt 1, 5—19 wird gegenüber Duhm, wie von Giesebrecht, so auch von Cornill zu den echten Stücken des Jeremiabuches gerechnet[2]). Welches aber ist Cornills Ansicht über die Form der jeremianischen Dichtungen? Er teilt seine Ansicht in folgenden Worten des zitierten Schriftchens (S. XIII) mit: „Für Jeremia war Gleichheit der einzelnen Stichen nicht formelles Grundgesetz seiner Metrik, er hat vielmehr — modern geredet — in Knittelversen gedichtet“. Aber (S. IX) „die metrischen Stücke seines Buches charakterisieren sich als solche durch den Strophenbau“: „Das Oktastich, der achtzeilige Knittelvers, ist die metrische Grundform der jeremianischen Dichtung“. Aber bewährt sich diese Ansicht auch wirklich? Das erste Oktastich findet Cornill in folgenden acht Wortgruppen von Kap. 1: (14bα). Von Norden her wird sich ergießen das Unheil (14bβ) über alle Bewohner des Landes. (15aα). Denn siehe, ich rufe alle Geschlechter der Erde, (15bα) und kommen werden sie und aufstellen jeder seinen Thron (15bβ) am Eingang der Tore Jerusalems (15bγ) und gegen alle seine Mauern ringsum (15bδ) und gegen alle Städte Judas. Nun soll nicht über die Zahl der Hebungen dieser acht Stichen gesprochen werden, denn bei „Knittelversen“ ist sie mehr gleichgültig. Auch ihre Abgrenzung vor dem Objekte und vor dem Genetiv bei (15aα), wo also Enjambements[3]) vorausgesetzt

[1]) Eine weitere Ausführung darüber kann man in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (1918), S. 173ff. finden.

[2]) Cornill, Die metrischen Stücke des Buches Jeremia (1901), ganz kurz wiederholt in seinem großen Kommentar zu Jeremia (1905), S. XLVI.

[3]) Über „Enjambement“ vgl. meine „Hebräische Rhythmik“, S. 37f. Kurz gesagt findet sich ein Enjambement da, wo ein einfacher Satz

werden, soll nicht als unmöglich bezeichnet werden. Aber bilden denn jene acht Sätze und Satzteile eine „Strophe"? Eine solche ist doch die gleichmäßige Einkleidung einer neuen Wendung in einem dichterischen Gesamtgedanken oder Thema. Aber mit V. 15 endet ja keine solche Gedankenwendung, sondern mit einem weiteren Perf. consecutivum folgt eine direkte Fortsetzung „und ich werde mit ihnen Gerichtsverhandlung haben usw."

Die fragliche dichterische Form der Aussprüche Jeremias kann also auf keinen Fall deutlich erkennbar sein.

Hiermit meine ich aber schon genug Proben von den Hindernissen gegeben zu haben, die sich der neueren Meinung von der dichterischen Form der prophetischen Vorträge entgegenstellen. Mit diesen Gegenbeweisen stimmen aber nun endlich auch die Zeugnisse zusammen, die aus dem Altertum gegen die Zugehörigkeit der Prophetenbücher zum Gebiete der Poesie im Alten Testament zu uns herübertönen. Ein solches Zeugnis ist aber schon die Tatsache, daß bereits die Ergänzer und Redaktoren, welche für die Prophetenschriften angenommen werden und zum Teil anzunehmen sind, die poetische Form der betreffenden Prophetenaussprüche nicht gekannt hätten. Schon Baruch, der vertrauteste Schüler Jeremias, hätte Aussprüche seines Meisters in anderer Form gegeben, als in der er sie gehört haben müßte. Auch sogar die achtzeiligen Knittelverse, in denen Jeremia nach Cornill gedichtet haben soll, würde Baruch z. B. in 30, 2f.; 31, 33—37; 33, 2ff. und 34, 2—5 vernachlässigt haben. Das Bedenken, das durch diesen Umstand gegen die Meinung von der poetischen Form der prophetischen Aussprüche erregt wird, ist gewiß in der neueren Zeit mit Unrecht übersehen worden. Und nun gesellt sich dazu auch noch der ausdrückliche Einwand der literarischen Tradition, wie er schon vom vierten Jahrhundert an laut

über den Schluß der dichterischen Zeile hinausreicht. Ein Beispiel begegnet in Ps. 2, wo die Zeile (der Stichos) 6a lautet: „Und ich doch habe meinen König eingesetzt" und die Zeile 6b „auf Zion, meinem heiligen Berge".

wird. Denn Hieronymus sagt in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Buches Jesaja: „Niemand meine, daß die Propheten bei den Hebräern durch ein Metrum gebunden würden und eine Ähnlichkeit mit den Psalmen hätten“. Ebenso bemerkte sein Zeitgenosse, der Syrer Adrianos, in seiner Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς (herausgegeben von Frdr. Goessling), § 134, daß die Aussagen „des Jesaja, Jeremia und der in ihrer Periode lebenden Propheten in ungebundener Rede geschrieben seien, im Unterschied von den Psalmen Davids usw.“ Auch der große rabbinische Bibelerklärer Abarbanel hat die Aussprüche der Propheten von den Liedern Moses, Deboras und Davids sowie von den Sprüchen getrennt.

Wie es aber in psychologisch erklärlicher Weise zu gehen pflegt, daß eine Frage, die in der wissenschaftlichen Forschung aufgetaucht ist, auch an den ganzen Umfang der möglicherweise in Betracht kommenden Objekte gerichtet wird, so ist es auch in bezug auf die Frage nach dem Umfange poetisch geformter Bestandteile des althebräischen Schrifttums geschehen. Die neuere Forschung hat auch den Schritt getan, daß sie die Geschichtsbücher des Alten Testaments daraufhin untersucht hat, ob sie nicht poetische Form an sich tragen.

Zunächst hat man dies aus einem kulturhistorischem Gesichtspunkt getan. Manche haben nämlich gemeint, daß das Epos in der hebräischen Literatur nicht fehlen könne.

Schon Herder hat in seiner „Adrastea“, X. Stück geschrieben: „Das lebendige Wort der hebräischen Nation schwebt uns näher in dieser epischen Gottes- und Menschengemeinschaft. . . . Die Befreiung dieses Volkes, die Gesetzgebung Mosis, ein herrliches Epos! Die Ausführung des Volkes, vor ihnen her ihr Führer, dessen Rache gegen die Widersacher — sind sie nicht mehr, als Vulkans Schild oder die streitenden Götter vor Troja, hoch-episch?“ Auch einige alttestamentliche Forscher, wie der einflußreiche und sonst klare de Wette, sprachen von einer „Mosaide“, und neuerdings ist sogar die Anfangspartie der althebräischen Geschichtsbücher ein „Gedicht“

genannt worden[1]. Ja, wird diese Meinung nicht durch die neuere Entdeckung, daß die babylonisch-assyrische Literatur mindestens zwei große Epen, das Weltschöpfungs-Epos und das Gilgamesch-Epos, und dazu auch noch die Epopöe von der „Hadesfahrt der Ischtar“ enthält, unterstützt? Ist deshalb nicht um so mehr anzunehmen, daß auch bei den Hebräern epische Dichtungen vorliegen?

Zur Bejahung dieser Frage kann man aber schon aus allgemeinen Gründen nicht geneigt sein, die von der geistesgeschichtlichen Stellung des hebräischen Volkes dargeboten werden. Denn das Charakteristische beim Epos ist die Objektivität der Darstellung einheitlicher Tatsachen, die als unter dem Einfluß von Schicksalsmächten geschehend betrachtet werden. Ferner liegt ein wesentliches Moment zur plastischen Darstellung der Ereignisse im antiken Epos darin, daß menschenartige Götter mit menschlichen Leidenschaften in ihnen auftreten, die insbesondere auch zu Liebesverhältnissen mit der menschlichen Sphäre geneigt sind, wie dies z. B. auch im Gilgamesch-Epos deutlich vor die Augen tritt, wo die Göttin Ischtar den siegreich heimkehrenden schönen Helden Gilgamesch mit den lockendsten Tönen auffordert, doch ihr Gemahl zu werden[2]. Aber schon jene kühl objektive Darstellungsart, bei der der Dichter sich den Tatsachen mit ruhiger Betrachtung gegenüberstellt und das Auf- und Niederwogen seiner subjektiven Gefühlswelt verleugnet, fehlt in der althebräischen Literatur. Auch wo der hebräische Dichter von einem geschichtlichen Ereignis ausgeht, wie z. B. in dem nach der Durchschreitung des Roten Meeres gesungenen Triumphliede (2. Mos. 15, 1b—18), tritt bald der Ausdruck der Gedanken über das Ereignis und der von ihm angeregten Gefühle und Bestrebungen mächtig

[1]) Von dem bekannten amerikanischen Gelehrten Charles Aug. Briggs in seiner General Introduction (1899), p. 560: The poem of the creation and the deluge.

[2]) Gilgamesch-Epos, VI. Tafel, I. Kol.: „Komm, Gilgamesch, sei mein Liebhaber, — gib mir deine Frucht, ja gib mir, — sei mein Gemahl, ich dein Weib“!

in den Vordergrund der Darstellung. Anstatt der rein-epischen Dichtung herrscht deshalb in der hebräischen Literatur die episch-lyrische und die episch-didaktische Poesie. Ferner wie sehr der mythologische Einschlag im Gewebe antiker Epen bei den Israeliten gefehlt hat, bedarf kaum einer Betonung. Fehlt doch sogar ein Wort für „Göttin" im hebräischen Wortschatz, und die Vorstellung von einem Liebesverkehr zwischen Gottessöhnen und Menschentöchtern tönt nur in dem einzigen Abschnittchen 1. Mos. 6, 1—4 noch als ein leiser Nachhall in die Gedankenwelt des althebräischen Schrifttums herein, und zwar mit antimythologischer Klangfarbe.

Dazu gesellen sich aber auch noch spezielle Gegengründe gegen die Bejahung der hier zu erörternden Frage. Solche Gegenargumente ergeben sich ja, wenn das babylonisch-assyrische Weltschöpfungs-Epos und die in 1. Mos. 1, 1—2, 3 vorliegende Schöpfungsdarstellung sozusagen einer kunsttechnischen Vergleichung unterworfen werden. Jene keilschriftliche Darstellung beginnt nämlich mit folgenden Zeilen:

Als droben der Himmel noch nicht benannt war,
Drunten die feste Erde noch keinen Namen führte,
Als Apsu's ihres ersten Erzeugers,
Und der Mummu Tiamat, ihrer aller Gebärerin,
Wasser sich in eins mischten,
Als noch kein Feld gebildet,
Kein Sumpfland zu sehen war,
Als von den Göttern noch keiner war,
Keiner einen Namen führte. . . .[1]).

Also diese Zeilen lassen in ihren meisten Paaren Gedankenparallelismus erkennen. Aber solchen in den bekannten Sätzen der hebräischen Schöpfungsdarstellung „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde usw." finden zu wollen, wäre nicht nur die reine Künstelei, sondern eine vollständige Unmöglichkeit. Die aufeinanderfolgenden Sätze von 1. Mos. 1, 1 — 2, 3

[1]) So nach C. Bezold in Lietzmanns bekannten „Kleinen Texten" (Bonn bei Marcus und Weber), Nr. 7.

haben weiter keine Absicht, als die hintereinander kommenden Akte zum Ausdruck zu bringen. Folglich kann wenigstens aus dem für die althebräische Poesie grundlegenden Gesichtspunkte nicht davon die Rede sein, daß in der Schöpfungsdarstellung von 1. Mos. 1, 1—2, 3 ein „Gedicht" vorliege, wie Briggs ohne irgendwelche Beweisführung behauptet hat.

Aber in der neueren Zeit ist auch aus „metrischem" Gesichtspunkt gemeint worden, daß Geschichtsbücher der Hebräer in den Bereich der Poesie aufzunehmen seien. Dies ist hauptsächlich von seiten des Germanisten Sievers (in Leipzig) behauptet worden, indem er zunächst das ganze erste Buch Mose als eine metrisch geformte Darstellung aufzeigen zu können meint[1]). Die ersten der von ihm hergestellten metrischen Zeilen lauten in Transkription und Bezeichnung der Hebungen so:

I. [1]Bereschíth bará' [Jv.] 'elohím 'eth ha-schamájim we'éth ha'áreṣ,

II. [2]weha'áreṣ hajethá tóhu wabóhu, wechóschekh ʿal-pené tehóm,

III. werúach merach(ch)épheth ʿal-pené hammájim. [3]wajjómer [Jv.] 'elohím:

IV. jehí 'ór, wajehí 'ór, [4]wajjár [Jv.] 'elohím,

V. 'eth ha-'ór, ki ṭób, wajjabdél [Jv.] 'elohím ben ha-'ór ubén ha-chóschekh,

VI. [5]wajjiqrá' [Jv.] 'elohím la-'ór jóm, wela-chóschekh qára' lájla.

Wie nun ist Sievers zu dieser „metrischen" Auffassung der Schöpfungsdarstellung von 1. Mos. 1, 1—2, 3 gekommen? Darüber gibt er selbst in § 2 und 65 folgenden Aufschluß. Er habe sich „einer Rechnung" gegenüber befunden, „die so lange nur durch geduldiges Hin- und -her-probieren und etwa den Einfall eines glücklichen Augenblicks gefördert werden konnte, bis aus dem Chaos der verschiedenen Tatsachen und Möglichkeiten gewisse feste Punkte so weit deutlich hervor-

[1]) Ed. Sievers, Studien zur hebräischen Metrik, Bd. II (1904).

traten, daß man von ihnen aus systematisch weiter rechnen konnte". Damit hat er unbewußterweise selbst die schärfste Verurteilung dieser „metrischen" Herrichtung des hebräischen Textes von 1. Mose gegeben. Denn er hat nach seinem eigenen Berichte nicht die Eigenschaften des Textes, die nach literarischen Überlieferungen und neueren Forschungsergebnissen als Kennzeichen eines poetischen Abschnitts der althebräischen Literatur anzusehen sind, über die poetische Form des Wortlauts jenes Buches befragt. Er hat ja den Text nicht daraufhin untersucht, ob in ihm Gedankenparallelismus und eine wesentliche Symmetrie der darnach miteinander korrespondierenden Zeilen zu finden seien. Wenn er diesen natürlichen und notwendigen Weg beschritten hätte, würde er von der Voraussetzung, daß er es in 1. Mos. 1, 1 ff. mit einem poetisch geformten Literaturprodukt zu tun habe, schon nach dem Lesen der ersten Zeilen haben zurückkommen müssen.

Denn die Sätze dieses Textes erzählen nur die aufeinanderfolgenden Momente eines Vorgangs. Sie geben aber keinen Anlaß zu dem Urteil, daß ihr Verfasser mit Bewußtsein nach Gedankenparallelismus der aufeinanderfolgenden Sätze gestrebt habe. Wie vollständig kann das gerade bei der Schöpfungsdarstellung von 1. Mos. 1, 1—2, 3 auch deshalb konstatiert werden, weil zu dieser ja mehr als eine Parallele im Psalter vorliegt! Die Hauptparallele findet sich bekanntlich in Ps. 104 und lautet da von Anfang an so:

I. Barekhí naphschí 'eth-Jv.:
II. Jv. 'eloháj gadálta me'ód
III. hód wehadár labáschta:
IV. ʿoṭé 'ór ka-salmá
V. noṭé schamájim kiriʿá

Lobe, meine Seele, den Ewigen!
O Ewiger, mein Gott, du bist sehr groß,
Mit Majestät und Pracht hast du dich umkleidet:
Der Licht wie einen Mantel umwarf,
Die Himmel wie einen Teppich ausspannte.

Doch hier darf ich schon mit der Transskription und Übersetzung abbrechen. Denn schon aus diesen Zeilen ergibt sich mit voller Deutlichkeit, wie sehr ihr Urheber nach Gedankenparallelismus und wesentlicher Symmetrie gestrebt hat. Dieselbe Erkenntnis erwächst aber auch noch aus der Vergleichung von 1. Mos. 1, 26 ff. mit ihrer Parallele in Ps. 8, 5 ff. Denn gegenüber den bekannten Worten „Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen usw.“ sagt der Psalmist:

Was war der Ménsch, daß du seiner gedáchtest,
Und des Ménschen Kind, daß du es in Betrácht zogst,
Liéssest ihn nur einer Wénigkeit von Gótt weg ermangeln,
Kröńtest ihn mit Ébre und Schmúck:
Machtest ihn zum Hérrscher über deiner Hånde Wérk,
Légtest alles únter seine Füße!

Schon darnach könnte die Auffassung von 1. Mos. 1, 1 ff. als eines Gedichts auch dann nicht für richtig gehalten werden, wenn die metrische Beurteilung jenes Abschnittes, wie sie in den oben transkribierten Zeilen und weiterhin von Sievers gegeben ist, sich von andern Gesichtspunkten aus vollständig billigen ließe. Aber wie steht es damit? Erstens hat er in jener Schöpfungsdarstellung sogenannte „Siebener“ herstellen zu sollen gemeint, weil in andern Partien ebenderselben Pentateuchschicht oft Zeilen mit sieben Hebungen vorkämen, und weil nach seiner Ansicht auch in 1. Mos. 1, 1—2, 3 sich solche Verszeilen herstellen ließen, „wenn man nur diesem Texte die Freiheit des Enjambements in reichlichem Maße zugestehe“ (Sievers § 65). Aber Fälle von Enjambement begegnen allerdings auch in poetischen Texten der Hebräer[1]), indem z. B. die Worte „auf meinem heiligen Berge“ (Ps. 2, 6 b) eine neue Gedichtszeile bilden. Aber eine Erscheinung, die sonst als eine seltene Ausnahme auftritt, darf doch nicht zu einer weithin herrschenden Regel gemacht werden. Bei Sievers aber geschieht dies. Denn so sehen wir es in der oben

[1]) Komparative Materialien über Enjambement gibt meine Hebräische Rhythmik, S. 37 f.

transkribierten Probe bei Zeile V, indem sie mit dem Objekt „das Licht“ beginnt, und so geht es weiter in seinen Zeilen, indem er z. B. in seiner metrischen Herrichtung von 1. Mos. 1, 14-19 vier von seinen Zeilen mitten in einem einfachen Satze anfangen läßt. Wird darin die Absicht des Darstellers erkannt, oder verkannt? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Soviele Anfänge von Gedichtszeilen durch Enjambements zu schaffen, wäre Unnatur, ganz abgesehen davon, daß bei einem solchen Verfahren eines Dichters von einem Streben nach Gedankenparallelismus der aufeinanderfolgenden Sätze nicht die Rede sein könnte.

Sodann ist aber auch noch die Meinung von Sievers, daß er Zeilen von je sieben Hebungen habe herstellen müssen, unbegründet. Denn der Urheber jener Schöpfungsdarstellung hätte kein „glattes Metrum“ anwenden müssen, da ein solches ja oftmals nicht in hebräischen Dichtungen vorliegt, wie z. B. die Zeilen 2. Mos. 15, 2b$\alpha\beta$ mit ihren zwei und drei Hebungen beweisen[1]). Und ist endlich die Art zu billigen, auf welche Sievers seine „Siebener“ zustande gebracht hat? Abgesehen von der schon besprochenen Anwendung des Enjambements, hat er Ausschaltung von Textbestandteilen angewendet. So hat man gewiß beim Überlesen der oben gegebenen Probe bei den bekannten Worten „und der Geist Gottes“ (1, 2b) das Wort *'elohim* hinter *ruach* vermißt. Ebenso hat Sievers *'elohim* „Gott“ in V. 9a gestrichen. Da soll bloß „und er sprach“ gesagt gewesen sein. Aber wie sehr wird da der offenbare und anerkannte Stilcharakter dieser Schöpfungsdarstellung verletzt! Derselbe liegt ja hauptsächlich auch in der regelmäßigen Beibehaltung einer einmal geprägten Ausdrucksweise. Das verleiht dieser Schöpfungsdarstellung den gemessenen und feierlichen Ton, durch den sie sich auszeichnet und der in so natürlicher Harmonie mit der Erhabenheit des dargestellten Gegenstandes steht. Nun heißt es in den mit

[1]) Die Streitfrage über „Mischmetrum“ und „glattes Metrum“ wird in Hebr. Rhythmik 50f. diskutiert.

V. 9a gleichen Sätzen achtmal „Und Gott sprach“ (V. 3a. 6a. 9a usw.). Aus dieser Reihe, die die gleichmäßige Einleitung zu einem neuen von den acht Schöpfungswerken bildet, das dritte, vierte und fünfte Glied herausnehmen zu wollen, heißt den Stilcharakter jenes Autors entstellen. Ebenso unbegründet und willkürlich sind die andern Ausschaltungen und die Einschaltung von „Jv.“, die Sievers sich zum Zwecke der Herstellung eines „glatten Metrums“ gestattet hat, und außerdem hat er auch durch alle seine Operationen den erstrebten Zweck nicht erreicht. Wegen der weiteren Einzelbegründung darf ich aber auf meinen vor kurzem erschienenen Kommentar zum ersten Buch Mose verweisen[1]).

II.

Neuere Versuche zu inhaltlicher Poetisierung althebräischer Geschichtsdarstellungen.

Neben der Neigung, gar manche Persönlichkeiten, die in den alttestamentlichen Geschichtserzählungen auftreten, als Produkte der Personifikation hinzustellen[2]), was auch schon indirekt hierher gehört, ist neuerdings vielfach auch noch ein direkt hierher gehöriges Streben, Partien der althebräischen Geschichtsbücher inhaltlich zu poetisieren, zutage getreten.

Eine inhaltliche Poetisierung von Teilen der althebräischen Geschichtsbücher will neuerdings sich aber auf die folgende Weise geltend machen. Dies hat man auf mehreren Wegen, oder vielleicht wird besser gesagt, auf Umwegen und ungeraden Wegen versucht.

---

[1]) Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt (1919), S. 31 f., 197 f. Übrigens haben sich auch andere Gelehrte gegen die Richtigkeit der von Sievers unternommenen formellen Poetisierung erklärt, wie z. B. Carl Budde in seiner Geschichte der althebr. Literatur (1906), S. 31 von dem „beklagenswerten Irrgang einer vor keiner Aufgabe zurückschreckenden metrischen Kunst“ spricht und ebenso Cornill (Einleitung § 4a) sich mit Entschiedenheit gegen „eine Metrik“ ausspricht, „die sich restlos auf den Mesastein und z. B. die ganze Genesis und ganz Samuel anwenden lasse“.

[2]) Diese Versuche behandelt mein Genesiskommentar, S. 93—95. 288. 315. 441. 591.

Denn zunächst nimmt man die Sage als einen Gegensatz zur Geschichte zu Hilfe. So tut es ein bekannter Kommentar zum ersten Buch Mose[1]), indem er mit den Worten „Sind die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Sage?“ beginnt. Wenn aus diesen Worten etwas mit Deutlichkeit herausgehört wird, so ist es dies, daß es sich hier nicht mehr darum handelt, die Erzählungen von 1. Mose ihrer Form nach in Poesie zu verwandeln. Denn gleich der Geschichte wandelt auch die Sage gewöhnlich im Kleide der Prosa einher. Nein, jetzt handelt es sich nicht mehr um das Verhältnis der Genesiserzählungen zur „Dichtung“, sondern, um es gleich kurz und scharf auszusprechen, um das Verhältnis dieser Erzählungen zur „Erdichtung“, wenn damit auch ein zum Teil halb- oder ganz unbewußter Vorgang gemeint sein kann[2]).

Da dies aus der zitierten Eingangsfrage jenes Genesiskommentars herausklingen soll, so ist es gewiß vor allem bemerkenswert, daß nicht gefragt worden ist, ob die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Fabeln, Parabel und Mythen seien.

Der Charakter von Erdichtungen ist den Erzählungen des ersten biblischen Buches am Anfang jenes Kommentars etwas weniger deutlich und damit auch etwas weniger vollständig beigelegt worden, indem diese Erzählungen zwar aus dem Geschichtsbereich ausgeschlossen, aber doch bloß in das Gebiet der „Sage“ versetzt worden sind. Denn im Unterschied vom Mythus, bezeichnet dieser Ausdruck eine solche Erzählung, die an ein konkretes, tatsächlich existierendes (z. B. ein sonderbares Felsgebilde) oder tatsächlich geschehenes Moment der Wirklichkeit angeknüpft ist, mag dieses Moment in der Volkserinnerung auch noch so sehr verblaßt sein. Aber besitzt man denn ein Recht, „die“ Erzählungen des ersten biblischen Buches, also gleich ihre volle Gesamtheit, aus der Sphäre der Geschichtsdarstellungen hinauszuweisen? Dürfen diese Er-

[1]) Gunkels Handkommentar zur Genesis (1901, 3. Aufl. 1910).

[2]) Daß solche Erdichtung oft in etwas unklarer Weise auch „Dichtung“ genannt wird, weiß man schon von Goethes „Wahrheit und Dichtung“ her.

zählungen gleich überhaupt in eine Gruppe von erzählenden Darstellungen hineinversetzt werden, der das Merkmal der mindestens relativen Erdichtung anhaftet? Diese Fragen müssen hier nun, wenn auch in aller Kürze, beantwortet werden, wobei sich auch ganz deutlich zeigen wird, daß es sich um die Beleuchtung einer Seite der modernen Poetisierungsneigung handelt.

Um seine Aufstellung, daß die Erzählungen der Genesis keine Geschichtsberichte seien, zu begründen, versucht jener Genesiserklärer es, die Begriffe von „Geschichte" und „Sage" neu festzustellen. Und wie geschieht dies?

Er gibt zwar keine ausdrückliche Erklärung darüber ab, aber aus mehreren Wendungen, die er in der Fortsetzung der oben zitierten Eingangsworte seines Kommentars gibt, wird es herausgehört, daß er unter „Geschichte" die objektive und authentische „Weitergabe" von „großen Ereignissen" versteht, wenn er auch hinzufügen muß: „In späterer, zum Teil viel späterer Zeit ist es dann auch zu Memoiren oder Familiengeschichten gekommen". Also „die Geschichtsschreibung hat zu ihrem Inhalt die großen öffentlichen Ereignisse, die Taten der Führer des Volkes, der Könige, besonders die Kriege" (Gunkel 1910, S. VII). Auf die Frage „Wie verhält sich dazu der Stoff der Genesis?" antwortet man: „Sie enthält — mit Ausnahme eines einzigen Kapitels (14) — nichts von großen politischen Ereignissen; sie hat zu ihrem Gegenstande nicht die Geschichte von Königen und Fürsten, sondern sie behandelt vorwiegend die Geschichte einer Privatfamilie; da hören wir eine Menge von Einzelzügen, die, beglaubigt oder nicht, jedenfalls für die eigentliche (politische) Geschichte zum größten Teile ohne Wert sind: daß Abraham fromm und edelmütig war usw." (S. IX). Nun weiß die Geschichtsschreibung doch endlich, was in den Kreis der Gegenstände gehört, deren Darstellung sie sich widmen darf. Also von Familiengeschichte und Geschichte eines einzelnen Lebens (Biographie) darf man nicht mehr sprechen. Jedenfalls darf in Werken darüber auch nicht mehr erwähnt werden, wie sich die betreffenden Personen

zur Religiosität und Moralität verhalten haben. Auch höre man doch auf, von Religionsgeschichte zu reden! Gegenstände, wie Ursprung und Entfaltung einer Religion, gehören ja nicht zu den Faktoren, welche „für die öffentlichen Dinge von Bedeutung wären“, also auch nicht in den Kreis der Geschichte.

Aber ist diese Aufstellung über den Begriff von „Geschichte oder Geschichtsschreibung“ so sicher, daß sie als Norm dienen dürfte, wodurch alle andern Darstellungen von Vorgängen zu „Sagen“ gestempelt werden könnten? Nein. Denn vor allem ist schon die Einschränkung des Objekts der Geschichtsschreibung auf „große öffentliche Ereignisse“ ganz willkürlich. Der Begriff der Geschichte hat nichts mit der Öffentlichkeit der Ereignisse zu tun, und von dieser Öffentlichkeit hängt auch keineswegs die Größe der Ereignisse ab. Ereignisse, die im Kreise einer Familie spielen oder auch eine einzelne Persönlichkeit betreffen, können ebenso bedeutsam, wie Ereignisse des Staatslebens, sein. Die Geschichte hat zu ihrem Inhalte Geschehnisse überhaupt. Ferner ist auch die objektive oder authentische Art der Weitergabe oder Überlieferung von Ereignissen nicht an den Gebrauch des Schreibens gebunden. Das Gegenteil aufstellen, wie bei Gunkel S. VII Objektivität und Geschichtsschreibung als zwei zusammengehörende Begriffe behandelt sind, das heißt, die Zuverlässigkeit des mündlichen Zeugnisses durchaus unterschätzen. Denn um hier nur einen einzigen Beleg für die Leistungsfähigkeit des Gedächtnisses schriftloser Persönlichkeiten anzuführen, zitiere ich folgende Worte: „Wer der Meinung ist, daß so umfangreiche und kunstvolle Gedichte wie die Ilias sich ohne Schrift nicht komponieren lassen, der versäumt es, sich klar zu machen, wieviel entwickelter als jetzt die Gedächtniskraft intelligenter Menschen in schriftlosen Zeiten war“ [1]. Wer also darf behaupten, daß mündlich anvertraute und weitergegebene Nachrichten nicht ebenso objektiv und authentisch sein können,

[1]) Theod. Birt, Abriß des antiken Buchwesens (bei Iwan Müller, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I, 3) 1913, S. 246. — Vgl. den Hinweis von F. Max Müller darauf, daß das Rigveda mit

wie schriftliche Mitteilungen? Auch sind mündliche Überlieferung und „Sage“ nicht identisch. Darauf muß aber sofort noch weiter eingegangen werden.

Denn obgleich jener neuere Genesiserklärer gemäß dem soeben gegebenen Nachweis von einer unhaltbaren Aufstellung über den Begriff von „Geschichte“ ausgegangen ist, ist es doch nötig, die Kennzeichen zu prüfen, nach denen er im einzelnen den Bereich von Geschichte und Sage abgrenzen will.

Diesen Versuch beginnt er mit den Worten „Ein Hauptkennzeichen ist, daß die Sage ursprünglich als mündliche Überlieferung, die Geschichte in geschriebener Gestalt zu bestehen pflegt“ (1910, S. VIII). Es ist nur gut, daß er, wie vorhin bei seinen Äußerungen über die Objekte von „Geschichte“, so auch hier bei der Angabe über die Gestalt der „Geschichte“ etwas einschränken muß. Wie er vorhin milderte, daß die Geschichte auch in „Memoiren oder Familiengeschichten“ bestehen kann, so muß er auch hier einschränkend bemerken, daß die Geschichte in geschriebener Gestalt zu bestehen nur „pflegt“. Er muß also selbst zugeben, daß Erzählungen, die mündlich weitergegeben worden sind, auch den Namen „Geschichte“ verdienen können. Folglich ist auch der Schlußsatz falsch, mit dem er die Auseinandersetzung über dieses erste Kennzeichen der „Sage“ schließt, nämlich „Wenn es aber mündliche Tradition über weit entfernte Vorzeit ist, was die Genesis enthält, so ist sie nach dem Obigen auch Sage“. Außerdem leidet dieser Satz an derselben innerlichen Gebrochenheit, die sich schon zweimal an den hier berührten Aufstellungen dieses Genesiserklärers gezeigt hat. Denn vor allem ist die Genesis keine mündliche Tradition mehr, sondern sie ist zum mindesten die schriftliche Fixierung mündlicher Überlieferungen. Auch die Genesis darf sich also unter den Schutz des Satzes

---

seinen 1017 (1028) Hymnen allein vom Gedächtnis festgehalten worden ist, bis „nicht lange vor Buddha (557 — 477) die Schreibkunst in Indien Eingang fand“, und noch andere Belege in meinem Genesiskommentar, S. 82f., auch Caesar, De bello gallico VI, 14!

stellen, den dieser Genesiserklärer einige Zeilen vorher zu Ungunsten der Genesis schreiben wollte, nämlich daß „die Niederschrift einer historischen Tatsache dazu dient, dieselbe zu fixieren“.

Das zweite Unterscheidungsmerkmal von Sage und Geschichte zeigt sich beim Blick auf die Interessensphäre der beiden. „Der eigentliche Gegenstand der Geschichte sind die großen öffentlichen Ereignisse; sofern der Historiker einmal auf Privatverhältnisse zu sprechen kommt, geschieht es nur dann, wenn sie für die öffentlichen Dinge von Bedeutung sind. Die Sage aber redet über Dinge, die dem Volke am Herzen liegen, über das Persönliche und Private, und sie liebt es auch die politischen Verhältnisse und Persönlichkeiten so aufzufassen, daß sich ein volkstümliches Interesse damit verbinden läßt“ (Gunkel 1910, S. IX). Diese Sätze braucht man nur prüfend zu lesen, und ihre Schwäche springt so hinreichend in die Augen, daß sie nicht mit vielen Worten aufgezeigt zu werden braucht. Oder heben sich nicht schon die beiden ersten Sätze einander auf? Ist ferner das, was über die Sage bemerkt wird, daß sich mit ihren Stoffen ein „volkstümliches Interesse“ verbinden müsse, nicht völlig haltlos? Auch mit den Gegenständen der Geschichtsdarstellungen verbindet sich selbstverständlich oft, wenn nicht ausschließlich, das Interesse des Volkes.

Und ist das besser begründet, was a. a. O. weiter über diesen zweiten Unterschied von Geschichte und Sage hinzugefügt wird? Man sagt: „Die Geschichte müßte erzählen, wie und aus welchen Gründen es David gelungen ist, Israel von den Philistern zu befreien; die Sage erzählt lieber, daß der Knabe David einmal einen philistäischen Riesen totgeschlagen hat“. Ja, das ist allerdings „Sage“, wenn da der Besieger Goliaths als ein „Knabe“ bezeichnet wird. Für den Erzähler von 1. Sam. 17, 55 war die mit *náʿar* gemeinte Person nicht das, was wir einen „Knaben“ nennen. Ein solcher wäre auch nicht von Saul zum Anführer einer Heeresabteilung gemacht worden (18, 13). Die Besiegung Goliaths durch David kann

also nicht auf solche Weise zu einem Produkt der Sagenbildung gemacht werden. Und hat etwa die Sage auch „das Schwert Goliaths, den du erschlugst“, wie Achimelekh zu David sagte (20, 10), als Nationaltrophäe im Heiligtum zu Nob aufgehängt? Wenn man über die Geschichtlichkeit von Erzählungen der Samuelisbücher so urteilen zu dürfen meint, wie wird da das Urteil über die Tatsächlichkeit der Erzählungen aus der Patriarchenzeit ausfallen?

Nun nach dem zitierten Genesiserklärer berichtet sie außer dem schon oben als Ausnahme zugestandenen Kriegszug Abrahams gegen Kedorlaomer noch, daß er „fromm und edelmütig war, daß er einmal seinem Weibe zu Liebe ein Kebsweib verstoßen hat, daß Jakob seinen Bruder betrog, daß Rahel und Lea eifersüchtig waren, also unbedeutende Anekdoten aus dem Landleben, Geschichten von Brunnen, von Tränkrinnen und aus der Schlafkammer, reizend genug zu lesen, aber alles andere, nur keine historischen Ereignisse; dergleichen Dinge berichtet der Geschichtsschreiber nicht, sondern die volkstümliche Sage ergötzt sich an solchen Einzelheiten“ (Gunkel, S. IX). Aber erzählt denn die Genesis auch wirklich nur das von Abraham? Daß seine Glaubenstat eine neue Epoche der Religionsgeschichte bezeichnet, erzählt sie nicht? Ferner nur das, was Gunkel erwähnt hat, sagt die Genesis über Jakob? Daß er bei der Rückkehr von Laban dessen Götter vergrub (35, 4), das gehört nicht zum hervorhebenswerten Inhalt der Genesis? Also erst wird das vom Inhalt der Genesis, was ihren Wert für Israel und die Menschheit ausmacht, totgeschwiegen, und dann dekretiert man, der Genesisinhalt habe kein öffentliches Interesse. Was sodann ist auch dies für ein willkürlicher Satz, daß Einzelerlebnisse von Personen und Familien keine Wichtigkeit besitzen! Solche Geschehnisse berichtet der Historiker nicht? Hoffentlich darf Tacitus noch zu den Geschichtsschreibern gerechnet werden, und doch wieviel ist bei ihm über einzelne Personen erzählt! Wie, wenn nun den Israeliten eine Rahel und Lea als Ahn-

frauen ihrer Stämme ebenso wichtig waren, wie dem Römer eine Plancina und Agrippina[1])?

Ein drittes Mittel, Geschichte und Sage in den Literaturen voneinander abzugrenzen, beschreibt jener Genesiserklärer in folgenden Worten: „Bei jeder Nachricht, die als glaubwürdige geschichtliche Erinnerung auftritt, muß sich ein Weg denken lassen, der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichterstatter führt. . Anders aber bei der Sage, die nur zum Teil aus Überlieferungen, zum Teil aber aus der Phantasie schöpft". Von einem solchen Wege, wie Gunkel ihn in jenem ersteren Satze beschreibt, kann in bezug auf die Erzählungen, die vom Auftreten des Menschen bis zum Schlusse der sogenannten „Urgeschichte" (1. Mos. 11) laufen, nach seiner Ansicht „im Ernste keine Rede sein", obgleich auch das, wenn man die Elastizität des Gedächtnisses der schriftlosen Zeit (s. o.) und die auch in der Urgeschichte bemerkten Kulturfortschritte[2]) beachtet, nicht so absolut sicher behauptet werden kann. Aber „auch für die Väterzeit ergeben sich die allerstärksten Bedenken", bemerkt Gunkel, S. X. Indes läßt sich denn auch da kein Weg denken, der von den Augenzeugen der berichteten Tatsachen bis zum Berichterstatter führt?

Diese Frage stellt jener Genesiserklärer gar nicht ausdrücklich, aber er sagt: „Aus der Zeit, da Israel in Ägypten lebte, wird nichts erzählt; hier soll die geschichtliche Erinnerung also außer einigen Stammbäumen ausgelöscht gewesen sein. Über die Patriarchenzeit aber sind eine Fülle von unbedeutenden Einzelheiten berichtet. Wie ist es denkbar, daß ein Volk kleine und kleinste Züge aus der Geschichte seiner Vorfahren in Menge behält? Mündliche Überlieferung ist nicht imstande, derartige Einzelzüge in solcher Frische so lange Zeit hindurch in

---

[1]) Tacitus, Annalen, Buch II, cap. 55: „Nic Plancina se intra decora feminis tenebat, sed exercitio equitum, decursibus cohortium interesse, in Agrippinam, in Germanicum contumelias iacere etc."

[2]) 1. Mos. 4, 17 ff. usw.: den Einzelbeweis kann man in meinem Genesiskommentar S. 87—90 finden.

voller Zuverlässigkeit zu bewahren.“ Aber weder liegt die Sache einfach so, noch ist der wirkliche Tatbestand unerklärbar.

Denn auf der einen Seite liegt es nicht so, daß die Erinnerung Israels an seinen ägyptischen Aufenthalt, abgesehen von „einigen Stammbäumen vollständig ausgelöscht“ gewesen wäre. Die in Ägypten lebenden Generationen, die nach ihren Repräsentanten aus allen Stämmen gemeldet werden, sind sehr zahlreich (2. Mos. 6, 16—20 usw. in meinem Kommentar, S. 92). Ferner sind die Anfangs- und Schlußabschnitte jenes ägyptischen Aufenthalts mit vielen Einzelheiten berichtet, und auch aus der ganzen Dauer desselben waren Reminiszenzen an die dort genossenen Speisen usw.[1]) lebendig. Sodann hat Israel sich auch an die religiöse Verirrung erinnert, die ein Teil des Volkes sich in Ägypten zuschulden kommen ließ (Jos. 24, 14; Hes. 20, 6 ff.; 23, 3. 8). Ein Moment aus diesem Zeitraum wird auch in 1. Chr. 7, 20—23 berührt, wie die Erwähnung Josuas in V. 27 beweist. Das wichtigste Zeugnis dafür, daß die Erinnerung Israels bis zu seinem ägyptischen Aufenthalt zurückgereicht hat, liegt aber darin, daß sie diese Zeit sogar noch überschritten hat, indem sie eine vormosaische Periode zu unterscheiden vermochte. Also aller Glanz, in welchem die mosaische Zeit in dem Geschichtsbewußtsein Israels strahlte, hat doch nicht das Licht erbleichen lassen, das aus den vormosaischen Tagen in die Erinnerung Israels herüberfunkelte. Vielmehr trotz der überragenden Größe Moses, welcher der glänzende Heros bei der Hauptwendung der politischen und religiösen Existenz Israels war, sind auch Abraham und Jakob als Anfänger der nationalen Existenz und religiösen Mission des israelitischen Volkes anerkannt worden. Und doch wie natürlich wäre es gewesen, wenn der Ruhm Moses die Hebräer dazu verleitet hätte, alle Fundamente ihrer nationalen Institutionen in Moses Zeit gelegt sein zu lassen! Wie leicht dies hätte geschehen können,

[1]) 2. Mos. 16, 3; 4. Mos. 11, 4 f.; 5. Mos. 8, 2 f.; 11, 10 (Schöpfrad); Ps. 78, 12 ff. usw.

ersieht man aus der Literatur späterer Jahrhunderte. Denn von dem Buche der Jubiläen", das im zweiten Jahrhundert v. Chr. eine neue Erzählung über die Zeit bis zum Auszug aus Ägypten darbot, wird erzählt, daß die Patriarchen schon die Opfervorschriften beobachtet haben, die im althebräischen Schrifttum erst aus der mosaischen Zeit datiert sind. Also in den älteren Geschichtsbüchern sind die Grenzen der mosaischen und der vormosaischen Zeit nicht ineinander geflossen. Die geschichtliche Erinnerung des alten Israel muß auch darnach sicherer fundamentiert gewesen sein, als manche jetzt meinen.

Auf der andern Seite ist es auch nicht unerklärbar, weshalb das Bild, das vom ägyptischen Aufenthalt Israels und dagegen von der vorhergehenden Erzväterzeit gerade so gestaltet ist, wie es tatsächlich aus den Quellen uns entgegentritt. Ja, es ist nicht unerklärbar, weshalb über den ägyptischen Aufenthalt Israels nur wenig berichtet ist. Denn was noch viel weiter, außer den erwähnten Familienzusammenhängen, konnte an dem Stillleben wichtig sein, das von Israel in der ägyptischen Grenzprovinz geführt wurde? Sollte noch ausführlicher, als es tatsächlich in den Überlieferungen angegeben ist, beschrieben werden, wie die bloß geduldete Existenz Israels unter einem „neuen" König[1]) in ein Leben voll direkter Angriffe und schmählicher Fronarbeit überging? In dieser Zeit kehrte die Volksseele lieber zu den Ereignissen der früheren Tage zurück, und da lagen ja auch die Wurzeln, aus denen eine schönere Zukunft hervorwachsen konnte und sollte.

Aber es gibt ja noch einen vierten Hauptgrund, mit dem man die Erzählungen z. B. über die Vorväter Israels aus der Klasse der Geschichtsberichte ausscheiden zu dürfen meint. Dieser vierte Grund wird mit diesen Worten ausgesprochen: „Die Hauptsache ist und bleibt der poetische Ton dieser Erzählungen" (Gunkel, S. XII), nämlich der Erzählungen der

---

[1]) Dem auf die Hyksosherrschaft folgenden einheimischen König (vgl. meinen Genesiskommentar vor 39, 1).

Genesis. Dies muß man wirklich hinzufügen. Denn sonst wird nicht leicht gedacht werden können, daß die Erzählungen der Genesis gemeint seien. Man kann sie ja einfach und kindlich nennen, weil sie einen noch engbegrenzten Gesichtskreis in bezug auf die Völkerwelt besitzen. Aber „poetischen Ton“ als ihr Hauptcharakteristikum hinstellen, das ist, gelinde gesagt, ein ganz subjektives Urteil. Wie mag dieses veranlaßt sein? Der „poetische Ton“ muß mit dem religiösen Hauche identisch sein sollen, der die Erzählungen über die Patriarchen in der Tat durchweht. Auf diese Deutung des „poetischen Tones“ führen folgende Äußerungen jenes Genesiserklärers:

Dieser bemerkt schon vorher (S. VIII): „Der hohe Geist der alttestamentlichen Religion hat sich so mancher Dichtungsarten bedient“. Nun das ist wahr. Aber was von Dichtung in den Dienst der alttestamentlichen Religion treten durfte, das ist nur poetisch geformte Reproduktion der Religionsgeschichte, oder poetischer Widerhall der Freude über diese Religionsgeschichte und poetische Darstellung des neuen innerlichen Lebens, das durch jene geschichtlichen Erfahrungen Israels in dessen Herzen entzündet worden war. Willst du dieses dichterisch gestaltete Echo der Geschichte von Israels Erlösung aus Not und Tod und dann von der durch Israel zu vermittelnden Segnung der ganzen Menschheit (1. Mos. 11, 3b usw.) vernehmen? Dann lausche auf jenen Triumphgesang des durch Gottes Hilfe dem „Diensthause“ Ägypten entronnenen Israel (2. Mose 15, 1b—18) und auf die andern wirklich poetischen Partien der althebräischen Literatur!

Aber gehört auch die „Sage“ zu den „Dichtungsarten“, deren sich die alttestamentliche Religion bedient hat? Ist die Sage überhaupt Dichtung zu nennen? Gewiß ist „Sage nicht Lüge“, wie Gunkel mit Emphase ausspricht (S. VIII), aber mit diesem Schlagwort schlägt er nicht die Wahrheit tot, daß die Sage nicht „eine Art von Dichtung“ (ebenda) zu nennen ist. Sie ist es nicht bloß nicht nach dem bestehenden Sprachgebrauch, wie er schließlich in der dritten Auflage selbst zugibt, sondern sie ist es auch nicht nach der sachlichen Wirklichkeit. Das erstere ist nicht der Fall, weil man z. B. von altdeutschen

Sagen spricht, mögen sie in poetischer, oder in prosaischer Gestalt auftreten. Aber auch das letztere ist nicht der Fall. Auch in Wirklichkeit darf die Sage nicht als „Dichtung" bezeichnet werden. Denn diese bezeichnet ein mit Absicht oder wenigstens mit Bewußtsein hervorgebrachtes Produkt, aber die Sage ist kein solches.

Oder ist die „Sage" soviel wie „poetische Erzählung"? So nämlich wird die Sage nicht nur ausdrücklich von jenem Genesiserklärer bezeichnet (S. VIII), sondern auch aufgefaßt, wenn ebenda behauptet wird, daß „die israelitische Religion die Poesie und auch die poetische Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen habe". Aber es ist ein willkürlicher Sprachgebrauch, die Sage als „poetische Erzählung" zu charakterisieren. Man möge doch Poesie Poesie sein lassen und diesen hohen Namen nicht zur Etikettierung von Prosageschichten verwenden! Man kann ja auch in dem hier zu behandelnden Falle deutlich sehen, wohin dieser neue Sprachgebrauch führt. Denn da die Erzählungen über die Patriarchenzeit, um die es sich hier zunächst handelt, von jenem Genesiserklärer selbst nicht als Dichtung der Form nach (s. o. T. I) angesehen werden, worin liegt denn dann das „Poetische" an diesen „Vätersagen"? Die Antwort kann nur lauten: In ihrem Inhalt. Mit dem in bezug auf sie gebrauchten Ausdruck „poetische Erzählung" können sie nur als Erdichtung gemeint sein sollen.

Und wo ferner ist der Beweis dafür, daß „die israelitische Religion die poetische Erzählung in ihr Herz geschlossen habe"? Bei dem, der diese Frage in seiner Genesiserklärung (S. VIII) bejaht, wird man vergeblich nach einem Beweise dafür suchen, und das althebräische Schrifttum wird auch keinen solchen liefern. Allerdings verwendet auch der hebräische Schriftsteller gelegentlich eine Fabel [1]), oder eine Parabel [2]) als Mittel der

[1]) Richt. 9, 8—15 und „Der Dornbusch auf dem Libanon usw." (2. Kön. 14, 9).

[2]) 2. Sam. 12, 1—4 (14, 5b—7); 1. Kön. 20, 39 f.; Jes. 5, 1—7 usw. s. in meiner „Hermeneutik des Alten Testaments mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme" (1916), S. 99 f., wo insbesondere über ihre Auslegung gehandelt wird.

Veranschaulichung. Auch der Gebrauch von sonstigen Lehrdarstellungen ist ihm nicht abzusprechen. Wenigstens ist mir dieses Urteil bei einem Buche wie dem Hiob insofern wahrscheinlich, als in ihm eine historische Grundlage zur drastischen und geistreichen Darstellung von Ideen ausgebaut worden ist.

Indes was hat mit der Verwendung solcher veranschaulichenden Lehrerzählungen die israelitische Religion zu tun? Deren hervorstechendster Charakterzug liegt ja darin, daß sie behauptet, auf Tatsachen, auf objektiver Grundlage zu ruhen. Alle eingebildeten, fingierten, subjektiven Ausgangspunkte weist sie weit von sich, wie eine Diskussion der neuesten Meinungen über den Prophetismus Israels (in meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion", 2. Aufl. 1915, S. 140—156) gezeigt haben dürfte. Mit welchem Rechte also darf von ihr ausgesagt werden, daß sie die „poetische", d. h. gemäß dem obigen Nachweis die erdichtete, „Erzählung besonders in ihr Herz geschlossen habe"?

Also die moderne Neigung zur Poetisierung des Alten Testaments mündet schließlich in eine Verkennung der Objektivität als des Grundmerkmals der israelitischen Religionsgeschichte aus, und auch deshalb ist die Frage nach der Berechtigung dieser Poetisierung eine der wichtigsten in der alttestamentlichen Wissenschaft unserer Gegenwart.



Die Josephserzählung.

Von Rabbiner Dr. Jakob Horovitz, Frankfurt a. M.

Osiris im Midrasch? Die haggadischen Überlieferungen über das Grab Josephs[1].

Meiner Kritik der Mythologen sei hier ergänzend eine solche des Kapitels Joseph = Osiris der Schrift: Religionsgeschichtliche Studien von M. Güdemann, Leipzig 1876 (S. 26—40)

[1] Eine Fortsetzung meiner Abhandlung folgt. Der Abschnitt, den ich dieses Mal bringe, ist eine Note zu dem Kapitel über die Mythologen.

angefügt. Diese beabsichtigt nach des Verfassers eigenen Worten „den Mythensynkretismus der hellenistischen Periode, insoweit derselbe Spuren in der Haggada zurückgelassen hat", zur Darstellung zu bringen. G. meint u. a. auch einen Einfluß des Osirismythus bzw. der Begräbnisgeschichte des Osiris, die nach Plutarch (De Iside et Osiride Kap. 36) mit der Eigenschaft des Osiris als eines Wassergottes in Verbindung steht: „die Einschließung des Osiris in den Sarg bedeute nichts anderes als das Versiegen und Verschwinden des Wassers" für die bekannte Erzählung annehmen zu sollen, welche sich Mechilta zu Exodus 13_{19}, ed. Friedmann S. 24a f. und a. a. O. findet. Und einen inneren Grund für die angebliche Identifizierung von Joseph und Osiris erblickt er a. a. O. S. 39 in Gen. 49_{22}ff., in eben jenen Versen der heiligen Schrift, deren Bildersprache u. a. auch Daniel Völter, Die Patriarchen Israels und die ägyptische Mythologie S. 87f., der übrigens ebensowenig wie A. Jeremias u. a. von den Untersuchungen Güdemanns etwas weiß, für seine von uns gekennzeichnete Auffassung anführt.

Diese These Güdemanns ist vor ihm bereits von J. Braun, Selecta sacra Amst. 1700 S. 530ff. (s. N. Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Literatur I S. 145), A. Jellinek (bei J. H. Weiß, Mechilta S. XXI) und danach auch, und unabhängig von seinen Vorgängern, von J. H. Bondi in seiner gelehrten Schrift: Dem Hebräisch-Phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter. Leipzig. Breitkopf und Härtel, 1886, S. 120ff., vertreten worden. Um so notwendiger wird es, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Und dies um so mehr, als die Mythologen, — s. auch unsere Ausführungen S. 193 —, ja ohnehin schon die schlichte Mitteilung der Bibel im letzten Verse der Genesis: „. . und die Ägypter balsamierten ihn ein und taten ihn in einen Schrein in Ägypten" mit dem Osirismythus in Parallele setzen wollten hauptsächlich unter Hinweis auf das angebliche bezügliche Motivwort aron[1]). (A. Jeremias, Das Alte Testament S. 343 und 384f.).

[1]) Über ארון und ארונא im Talmudischen s. die Lexica und S. Krauß, Talmudische Archäologie. Gegenüber den Mythologen möchte

Ich bleibe bei meinen folgenden Ausführungen nicht bei der bloßen Kritik Güdemanns und der grundsätzlichen Auseinandersetzung mit seiner Methode stehen, sondern versuche auch die in Betracht kommenden Fragen von neuen Gesichtspunkten aus zu beleuchten.

Vorweg sei gleich bemerkt, daß die Baraitha b. Ab. sara 43a unter den Idolen, von welchen jede Nutznießung untersagt ist, auch u. a. סר אפים (Ms. M. סרפים, Tos. Sota Kap. 5, S. 548: סרפס) d. i. Sarapis mit dem Bemerken nennt, daß unter diesem Joseph zu verstehen ist[1]), „der die ganze Welt versorgt und besänftigt habe". Und als Kennzeichen des Idols wird angegeben, es werde als mit einem Modius messend dargestellt. So hören wir also ausdrücklich von einer Gleichsetzung Josephs und einer Gottheit[2]). Ebenso kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine Verschmelzung der Göttin Isis mit Eva unter dem Einfluß

man mit b. Sota 13a, — s. die Schlußnote dieses Kapitels —, fragen: ?מה טיבן של שני ארונות הללו, nur daß es hier auf diese Frage, in dem Sinne, wie sie gestellt ist, keine befriedigende Antwort gibt.

[1]) שסר ומפיס את כל העולם כולו.

[2]) M. Sachs, Beiträge zur Sprach und Altertumskunde II S. 99 (J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch s. v. אפיס verweist irrtümlich auf Brüll, Jahrbücher für jüd. Gesch. und Liter. I S. 144) macht auf eine Sage bei G. Cedren, Annales. Bonn. I S. 569 aufmerksam, wonach es in Ägypten einen sehr reichen Mann namens Apis gegeben haben soll, der zur Zeit einer Hungersnot den Alexandrinern Lebensmittel aus seinen Vorräten dargereicht. Ernsthaft kommt diese Kombination nicht in Betracht, es sei denn, daß jene Sage selber erst aus der Gleichsetzung von Joseph und Sarapis bzw. Apis hervorgegangen wäre. Für diese Annahme spricht vieles, u. a. auch, daß, wie Sachs a. a. O. hinzufügt, Suidas (s. v. Σάραπις) „fast gleichlautend und in den tatsächlichen Angaben übereinstimmend die Vermutung gibt, daß es Joseph gewesen sei: ἄλλοι δὲ τὸν Ἰωσήφ und dann ἕτεροι δὲ τὸν Ἄπιν". Die Bezeichnung בכור שורו Deut. 33 17 mag für eine solche Identifizierung die erste Veranlassung gewesen sein. Bekanntlich war ja Alexandria mit seinem „Sarapeion", dem Griechen und Ägyptern gemeinsamen höchsten Landesheiligtum, eine Hauptstätte des Sarapiskultus, von wo aus sich dieser durch das ganze Herrschaftsgebiet der Ptolemäer und dann durch das römische Reich verbreitete, wie es zugleich ein Hauptsitz des jüdischen Hellenismus gewesen ist. Wenn aber Levy a. a. O. s. v. סר, סרא meint, „fast unzweifelhaft bedeute בכור שורו dasselbe wie Sarapis, nämlich Fürststier, Apis, so verdient eine derartige Behauptung kaum noch eine

des Horusmythus erfolgt ist. Güdemann hat recht, wenn er a. a. O. S. 22, hier ebenso wie in dem eben berührten Punkte den Spuren von M. Sachs (Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung. Berlin, Veit und Co. 1852 und 1854, II S. 99) folgend, darauf hinweist, daß die b. Ab. s. a. a. O. Tos. Ab. sara. Kap. 5,

---

Widerlegung: sie ist bei Levy um so verwunderlicher, als dieser sich s. v. אפיס bemüßigt fühlt zu der in der vorigen Anm. mitgeteilten Bemerkung das Talmud :סר אפיס ע"ש שיוסף סר וכו' die Randglosse zu machen, „daß aber für Sarapis eine aramäische Etymologie beigebracht wird, ist in der rabbinischen Literatur nicht auffallend“. In Wahrheit bedeutet Sarapis entweder so viel wie Osiris = Apis, der auf der Oberwelt im Apis verkörperte Gott Osiris als König der Unterwelt oder, es ist wie Lehmann-Haupt, Sitzungsberichte der Arch. Ges. zu Berlin Nov. 1917, Zeitschrift für Assyriologie XII, 1897 und Roscher, Lexicon für Mythologie s. v. Sarapis Sp. 340f. wollen, aus dem babylonischen sar-apsi entstanden; trifft das letztere zu, dann ist sar allerdings nichts anderes als Fürst, König während apsi nichts mit dem Apis zu tun hat sondern vielmehr Ozean, Untiefe bedeutet, ist das erstere richtig, dann ist wohl vom Apis, aber nicht von sar die Rede. Schließlich sei hier noch die midraschische Erklärung des Namens Potiphar (Ber. r. Kap. 86: כיון שירד הפר לשם [= φωτεινός] נעשה פוטינון verzeichnet, die aber ebenso harmlos aufzufassen ist wie die anderen dort gegebenen Deutungen jenes Namens: שהיה מפטם עגלים (l. פרים: Jalkut a. a. O.) לע"ז שהיה פורע עצמו לע"ז und nur möglicher Weise auf Deut. a. a. O. (s. a. die haggadischen Deutungen zu Gen. 49_6 bei Targ. Jer.: יוסף דמתיל לתורא: . ., — Günzb. S. 24 [s. a. S. 81] hat den Vers nicht —, Lekach tob I S. 233, Midr. hagg. S. 734 [wo irrtümlich Targ Jon. genannt ist] und Raschi zu Gen. a. a. O.) Bezug nimmt. Die Erklärung des Midrasch zu Gen. 49_{22} (Ber. r. Kap. 99 Ende und Kap. 97: (ע"י פרות נתגדל) gehört nicht in diesen Zusammenhang, ebenso wenig die b. Megilla 9a und j. Meg. I, 10 gebrachte Abweichung der griechischen Übersetzung zu Gen. 49_6: כי באפם הרגו שור וברצונם עקרו אבוס, in welcher N. Brüll, Jahrbücher I S. 144 (אבוס = Apis) mit M. Friedmann, Mechilta 15b unten, — Brüll und Levy a. a. O. s. v. אבוס berufen sich fälschlich auf Chajes — den Apis finden will. Friedmann macht für seine These u. a. geltend, daß die Mech. a. a. O. den bezügl. Vers in seinem ersten Teil: כי באפם הרגו איש unverändert läßt. Das übereinstimmende Zeugnis der beiden Talmude beweist indessen, daß das ein Versehen ist, und Fr. beruft sich sehr zu unrecht auf Ber. r. Kap. 98, עקרו אבוס זה אחד מן הדברים ששנו לתלמי המלך: über den ersten Satzteil spricht Ber. r. a. a. O. nur ganz kurz, über עקרו שור ohnehin ausführlich; es kann darum nicht auffällig sein, daß die erste Abweichung nicht zu dem ersten Satzteil angeführt wird. Der Midr. bietet ja keine lücken-

als götzendienerisch verpönte Abbildung des Bildes einer Säugeamme, die einen Knaben auf dem Arme trägt und ihn stillt, nichts anderes ist als eine Abbildung der Isis, welche den kleinen Horus trägt, wie der fernere Zusatz, daß jenes Bild Eva vorstelle, „welche die Säugeamme der ganzen Welt ist“ eben jene Verschmelzung deutlich macht. Die neuere Forschung[1]), welche die gewaltige Ausbreitung des Horus- und Sarapiskultus immer wieder von neuem erweist, rückt jene religionsgeschichtlich bedeutsamen Angaben der rabbinischen Überlieferung erst in die rechte Beleuchtung. Jene zeigen uns, was ja ohnehin nicht wundernehmen darf, daß der Kultus heidnischer Gottheiten zeitweilig jüdischen Kreisen nicht ganz fremd blieb. Wenn Güdemann den Namen Osarsiph, der nach Manetho (bei Josephus Contra Apionem Kap. 26 und Kap. 28)

lose Zusammenstellung aller rabbinischen Erklärungen. Der Jalkut z. St., der sich doch gewiß sonst bemüht alles zusammenzutragen, bringt weder die eine noch die andere Abweichung. Raschis Erklärung zu b. Megilla, der in הרגו שור eine beabsichtigte Milderung und Abschwächung des Textes erblickt, bleibt nach wie vor die einleuchtendste und darf nicht zu Gunsten spielerischer Einfälle aufgegeben werden: אבום ist in der hebräischen Wiedergabe nichts weiter als ein paralleler Ausdruck zu שור, zu welchem שור אבום Spr. 15 17 noch besonders angeregt haben mag. Wäre aber Apis gemeint, so hieße es nicht אבום sondern אפים.

[1]) S. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain 1907 S. 90ff. und die bezüglichen Artikel in Roschers Lexikon. Gegen Ende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts wird Ιακωβ Αχιλλεως als Wächter in dem Sarapistempel zu Oxyrinchus in Mittelägypten genannt. Aus dem Namen glaubt man schließen zu dürfen, daß er von Geburt Jude war, s. Schürer Geschichte des Jüdischen Volkes III, 4. Aufl. S. 49. Über Sarapis auf Münzen und Bildsäulen in Askalon, Caesarea, Ptolemais, Gerasa, Neapolis und der Aelia Capitolina s. Schürer I 3. und 4. Aufl. S. 651 und 701 sowie II 4. Aufl. S. 31, 35f. und 40 und Jahresberichte für die Fortschritte der klass. Altertumswissensch. Jhrg. 1908. Supplementband S. 613. Über die häufige Verknüpfung des Sarapis mit Ιαώ in gnostischen Schriften, den Zauberpapyri und sonstigen Zauberformeln, einem Namen, der wohl ursprünglich mit Ea, dem Vater Marduks gleichzusetzen ist, aber von Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel I S. 47 und 70ff. in der Form Jau fälschlich für eine monotheistische Gottesverehrung in Anspruch genommen wurde, s. Roscher s. v. Sarapis II, 1 Sp. 358ff.

ja angeblich der ursprüngliche Name des Moses gewesen sein soll, in seiner ersten Worthälfte, an Manetho anknüpfend, von dem Namen des Gottes Osiris ableitet, während er in der zweiten Worthälfte das „den Ägyptern und Hebräern gemeinsame“ סוף = Schilf erblickt und dabei an De Iside et Osiride a. a. O. Kap. 36 erinnert, wonach die Ägypter nicht bloß den Nil, sondern alles Feuchte den Ausfluß des Gottes nennen: „durch die Binse bezeichnen sie den König und den südlichen Teil der Welt; die Binse wird übersetzt durch Tränkung und Bewegung aller Dinge“, so will ich einmal dahin gestellt sein lassen, ob man eine solche Etymologie wagen darf, so sehr Güdemann in der Hauptsache hier zweifellos recht hat[1]). Die beiden erwähnten Talmudstellen könnten im Gegenteil die Vermutung nahelegen, daß die Männer, welche die bildliche Darstellung heidnischer Götter so sehr verpönt haben, diesen auch keinen offenen oder versteckten Platz in ihren Erzählungen gegönnt haben. Und selbst, wenn man mit Saalschütz, Zur Kritik Manethos und der Manethonischen Hyksos S. 91, A. Jellinek bei I. H. Weiß, Mechiltha S. XXI, A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 3. Aufl. S. 350 und bes. 351, A. v. Gutschmid, Kleine Schriften IV S. 419, J. Marquart, Chronologische Untersuchungen, Philologus Jhg. 1899 Supplementband VII, der seine Vorgänger nicht zu kennen scheint, der Meinung ist, die ägyptische Überlieferung habe den als Gottesnamen verstandenen ersten Teil des Namens Joseph bzw. Jehoseph (Ps. 81_6) durch den ägyptischen Gottesnamen ersetzt, so ist auch damit für seine These kaum etwas gewonnen.

Güdemann a. a. O. S. 33 macht gegen Saalschütz geltend, daß יהוסף als poetisch auseinandergezogene Form von יוסף anzusehen sei, vgl. יהודה, יהושיע usw. Diese Auffassung ist zweifellos die richtige.

---

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des alten Ägyptens S. 277 Anm. 2 und J. Marquart, Philologus Jhg 1899 Supplementband VII sehen in Ὀσαρσήφ einen dem Gottesnamen Osar-Sip entlehnten Personennamen: „Osar-Sip“ ist ihnen ein religiöser Synkretismus wie Osar-Hapi (Osiris-Apis, Σάραπις). Derselbe Gottesname begegne uns auch in Πετεσήφ, welchen Namen Joseph bekanntlich nach Chairemon bei Josephus contra Apionem I, 32 geführt hat.

Das beweist aber nicht, daß der Name Osarsiph nicht jene andere Deutung des Wortes voraussetze, die übrigens, was Güdemann übersehen zu haben scheint, auch dem Midrasch nicht fremd ist: s. z. B. Midrasch Tehillim ed. S. Buber zu 81_6 S. 368: יה שמו של הקב״ה מעיד על יוסף שלא נגע באשת פטיפר; vgl. auch b Sota 47b. Über die Namen 'Οσαρσήφ und Πετεσήφ s. bes. Marquart a. a. O. S. 676. Was N. Brüll a. a. O. S. 145f. über angebliche Spuren des Isiskults in der rabbinischen Haggada ausführt, ist ein Zeugnis für seine ausgebreitete Belesenheit, aber auch für seine oft auffällige Kritiklosigkeit. Hier einige Proben! מעשה עוזא ועזאל, b. Joma 67b, ירדו ב׳ מלאכים עזא ועזאל וחמדו בנות ארצות Jellinek I S. 49 und עוזא שר של מצרים Deb r. Kap. 11 sollen Osiris und Isis sein, wobei עזא der Isis gleichgesetzt wird.

Allerdings könnte ja die Phantasie des Volkes eine solche Sagenmengerei vorgenommen haben. Prüfen wir, ob dies hier wirklich der Fall gewesen ist. Die bezügliche Erzählung — ich setze auch den von Güdemann nicht gebrachten, für den Zusammenhang unserer Untersuchung zwar entbehrlichen, aber für die Auffassungsweise der Alten so überaus kennzeichnenden Anfang hierher — lautet: Komm und sieh, wie lieb und wert die göttlichen Gebote unserem Meister Mose sind. Ganz Israel war mit Beute beschäftigt, er aber mit Geboten, denn so heißt es (Spr. 10_8): „Wer weise von Herzen ist, nimmt Gebote". Und woher wußte Moses, wo Joseph begraben ist? Man erzählt: Serach die Tochter des Ascher war allein aus jenen fernen Zeiten übrig geblieben; sie zeigte dem Moses die Grabstätte Josephs. Und sprach zu ihm: Hier an dieser Stelle haben sie ihn hineingetan. Die Ägypter haben ihm einen metallenen Schrein gefertigt, den versenkten sie in den Nil. Da ging Moses an den Nil, nahm einen Stein, warf ihn in den Strom und rief: Joseph, Joseph: nun ist die Zeit gekommen, da der Schwur des Heiligen, Er sei gepriesen, an Vater Abraham, daß er Deine Nachkommen erlösen würde, Wahrheit werden soll. Gib dem Ewigen dem Gotte Israels die Ehre! Und halte unsere Befreiung nicht länger auf, denn nur durch Dich werden wir zurückgehalten. Kommst Du aber nicht, dann sind wir des Schwures ledig, den wir Dir geschworen. Und alsobald kam der Sarg Josephs ans Ufer geschwommen, und Moses nahm ihn.

Güdemann behauptet nun auf Grund dieses Berichts, der z. T. in etwas anderer Gestalt und bald gekürzt, bald noch weiter ausgeschmückt Tos. Sota Kap. 4 ed. Zuckermandel S. 299f., b. Sota 13a, Tanch. Jel. z. St., Pesikta Beschallach S. 86a (s. auch Jalkut z. St.), Exod. r. Kap. 20, Deut. r. Ende, Midrasch vom Tode Mosis (Beth ha-Midrasch ed. A. Jellinek, Leipzig 1853 I S. 115), Chronik des Moses (a. a. O. II S. 10f.), Sohar, Beschallach z. St., Lekach tob z. St., Sechel tob II, S. 171, Midr. haggadol S. 771f., Sefer hajaschar, Pseudo Jon. zu Gen. 50_{26} und Exod. 13_{19}, ed. Ginsburger S. 97 und 121 u. a. O. zu lesen ist, — G. nennt nur einige dieser Stellen —, daß der Mythus von dem Tode des Osiris sich in den haggadischen Berichten von dem Hintritt und der Wiederauffindung Josephs fast wörtlich wiederfinde. Die Konstruktion der Haggada ließe uns in manchen Einzelheiten die Vorlage fast deutlich wieder erkennen. „Denn offenbar bezeichnet die Haggada bloß deshalb ein Weib als die Finderin von Josephs Grabstätte, weil in der ägyptischen Vorlage ebenfalls ein Weib um die Auffindung des Osiris-Leichnams bemüht ist. Um dieser Harmonisierung willen muß das gesamte jüdische Volk die Versenkung von Josephs Sarkophage gänzlich vergessen haben, während der einzigen Serach mit der schwächlichen Begründung, daß sie allein von den Zeitgenossen Josephs noch am Leben war, die Finderrolle zugeteilt wird! Gewiß auch ist der Anklang des Namens Asser, an den ägyptischen Namen des Osiris-Assar bei der Konstruktion des Sagengemenges nicht ohne bestimmenden Einfluß gewesen. . . . . . Endlich erinnert die Angabe, daß Moses drei Tage und drei Nächte umhergeirrt sei, um den Leichnam Josephs zu finden, augenfällig an die „umherirrende Isis" (a. a. O. S. 28).

Schon sofort die Gleichung, welche Güdemann für seine Behauptungen voraussetzt, ist irrig. G. gesteht das insofern selbst zu, als er in einem Atem zu Beginn seiner hier mitgeteilten Ausführungen Isis und Serach in Parallele setzt, während er am Schlusse wieder den umherirrenden Moses und die umherirrende Isis in Vergleich bringt. Die vermeintliche

Augenfälligkeit dieser letzteren Parallele muß er aber gleich wieder durch das Zugeständnis einschränken, daß dieser Zug sich nicht in allen und gerade nicht in den ältesten Quellen finde. G. behauptet trotzdem: „Dieser nur im Midrasch Deuteronomium (a. a. O.) aufbewahrte Zug ist gewiß alt und eine sich aus der Anlage der Haggada ergebende Notwendigkeit“. Mit einer solchen Beweisführung läßt sich nicht streiten.

Übrigens findet sich derselbe Zug auch im Midrasch vom Ableben Mosis, Jellinek a. a. O. S. 115: L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 2. Aufl. hat bereits S. 154 darauf hingewiesen, daß beträchtliche Stücke im letzten Abschnitt des Deb. r. dem genannten Midrasch entnommen sind. Muß aber wirklich erst von außen her die Anregung gekommen sein, weitläufiger und spannend zu erzählen, wie Moses sich immer und immer wieder bemüht habe, den teuren Leichnam ausfindig zu machen? Dazu stimmt die Ausschmückuug der Erzählung in ihren Einzelheiten keineswegs mit der Darstellung überein, wie sie uns Plutarch und Diodor bieten. „Drei Tage und drei Nächte durchschritt er immer wieder von allen Seiten die Stadt“ usw. lesen wir im Midrasch a. a. O. Das „trostlose Umherirren“ ist das einzige Moment, das uns hier wie dort begegnet, aber der Ausdruck selbst findet sich im Midrasch nicht, wo es heißt: היה טרוד ומסבב את העיר וכו׳ . . . אשר עיף ויגע אמרה לו במה אתה טרוד (Jellinek a. a. O.), משה מסבב . . ויגע . . שהיה עיף מן היגיעה . . למה אתה עיף (Deut. r. z. St.), während Plutarch (a. a. O. Kap. 14) von der πλανωμένην δὲ πάντῃ καὶ ἀποροῦσαν erzählt, die sich sogleich nach Empfang der Schreckensnachricht eine Locke abgeschnitten und Trauerkleider angelegt habe. Im übrigen läßt gerade der Midrasch vom Ableben Mosis und Deut. r. nicht Moses die Frage an Serach richten, wo Joseph begraben sei, sondern vielmehr Serach den Moses befragen, „was ihn so quäle, und wieso er so abgehetzt sei“ im Unterschiede von den anderen Berichten und im Gegensatz zu dem Osirismythus, nach welchem (Plutarch a. a. O.) „Isis keinen, selbst nicht einmal die Kinder vorbeigehen läßt, ohne sie des Kastens wegen zu befragen“.

Ist aber hier wenigstens für den ersten Augenblick eine äußere Ähnlichkeit vorhanden, so werden wir gleich sehen, daß Isis und Serach, auch rein äußerlich betrachtet, nichts miteinander gemein haben. Isis, die erfährt, das Typhon seinen und ihren Bruder Osiris durch List bewogen habe, sich in einen Kasten zu legen, daß er diesen dann unter dem Beistand von zweiundsiebzig Verschworenen zugedeckt, vernagelt, mit glühendem Blei verlötet und in den Fluß geworfen habe, irrt

überall umher, um den Leichnam des geliebten Bruders und Gatten — „Isis und Osiris aber liebten sich schon vor ihrer Geburt und vereinigten sich im Mutterleibe im Finsteren“ (De Iside et Osiride Kap. 12) — aufzusuchen, bis sie endlich von Kindern, die als Augenzeugen glaubwürdig erscheinen, die Mündung erfährt, durch welche die Freunde Typhons den Kasten ins Meer geworfen haben. So spielen also die Kinder in dem Osirismythus etwa die gleiche Rolle, welche der Midrasch Serach zuschreibt. Genauere, für sie wegweisende Kunde erhält Isis aber erst „durch einen von den Göttern gesandten Wind des Gerüchts“. Dieser teilt ihr mit, daß das Meer den Kasten ans Land getrieben und in einem Weidengesträuch niedergesetzt habe, daß das Gesträuch in kurzer Zeit in die Höhe gewachsen sei, der Kasten dadurch ganz eingeschlossen und verborgen wurde und der König, erstaunt über des Baumes Größe, diesen umhauen und als einen Pfeiler unter seinen Palast habe setzen lassen. Zu bemerken ist noch, daß G. gleichzeitig die Begründung des Midrasch für die Bedeutung, welche dieser im Rahmen seiner Darstellung Serach zuspricht, eine schwächliche nennt, während er die Spielerei mit dem Namen Ascher mit dem größten Ernste vorträgt und durch den Satz: „Bei Kompromissen spielen ja oft die scheinbar unwesentlichsten Umstände eine wichtige Rolle“ geschickt verdeckt.

Was hat es mit der Rolle Serachs in unserer Erzählung für eine Bewandtnis?

Auch Früheren ist, was G. nicht beachtet hat, verwunderlich[1]), daß es gerade eine Frau und daß es gerade Serach ist (s. Toss. b. Sota a. a. O. s. v. סרח) ist, die dem Moses Auskunft zu geben vermag. Ein näheres Eingehen auf den Gegenstand dürfte das Rätsel lüften.

[1]) S. Schitta Mekubezeth z. St. in ס׳ יגל יעקב הנלוה לס׳ ברית יעקב ליוורנו תקס׳ :· · ולא היה לו לילך אצל אשה. הי״ל לשאול היכן הוא מן הגדולים שבדור ובמדרש (s. Jellinek I a. a. O. S. 115: Midrasch vom Ableben Mosis und Midrasch Deut. a. a. O.) ניחא שלא הלך אצלה אלא שפגעה בה :תוס׳ חיצונות ותוס׳ הראש; vgl. תוספות שאנץ b. Sota ed. Wilna z. St.

Serach, die Tochter des Ascher, wird in der heiligen Schrift dreimal genannt: Gen. 46_{17} (ושרח אחותם), Num. 26_{46} (ושם בת אשר שרח) und 1. Chr. 7_{30} (ושרח אחותם).

Ist die Erwähnung Serachs an der ersten und letzten dieser Stellen aus dem ganzen Zusammenhang heraus verständlich, so erscheint sie schwieriger in der mittleren. Das bezügliche Kapitel des 4. B. M. nimmt eine Zählung der Stämme des Volks wegen der Verteilung des Landes vor. Nur die Stämme als solche, nicht Einzelpersonen werden aufgezählt. Eine Ausnahme machen nur aus besonderen Gründen vv. 9ff., 19 und 33 (die von den Töchtern Zelophchods handeln; vgl. 27_{1}ff.) und eben der genannte Vers. Während aber jene von zeitgenössischen Persönlichkeiten sprechen, redet dieser von einer Frau, die einer vergangenen Generation angehört. Nun dürfte diese Stelle sich nach dem einfachen Schriftsinn hier gleichfalls nicht auf die Einzelperson als solche beziehen und etwa so zu verstehen sein, wie sie Nachmanides und ihm folgend Biur erklären. Was Wunder aber, daß bereits eine alte haggadische Auslegung (Seder Olam Kap. 9) hier auf eine ganz andere Deutung verfällt: Serach ist noch am Leben und darum wird gerade ihrer hier gedacht. Wie folgerichtig die Haggada in ihrer Art verfährt, dafür ist ein interessantes Beispiel, daß sie an anderer Stelle (Pesikta ed. S. Buber S. 87a, Gen. r. Kap. 94, Midr. Koheleth 9_{18}, Jalkut zu Samuel a. a. O. § 152 u. a. O.) auch in der ungenannten „weisen Frau“, die nach dem Bericht des 2. Samuelbuches (20_{16}ff.) die Stadt Abel vor der Vernichtung gerettet hat, keine andere erblickt als Serach, die Tochter des Ascher. Hat sie schon bis in die Zeit des Moses hinein gelebt, so überdauert sie auch noch weiter die Geschlechter.

Wenn jene a. a. O. v. 19 sagt, אנכי שלמי אמוני ישראל, so soll damit angedeutet sein, daß Serach es war, die den treubewährten Joseph dem treubewährten Moses übergeben habe (ואני השלמתי נאמן לנאמן: Pesikta Beschallach a. a. O. und die dort Anm. 125 genannten weiteren Parallelstellen), und daß sie den siebzig Personen zuzurechnen ist, die nach der Mitteilung der Schrift mit Jakob nach Ägypten kamen (s. den angef. Stellen). Bei den Arabern ist Serach wegen ihres hohen Alters sprich-

wörtlich geworden, s. Max Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde S. 150, der zwar die letztgenannten Midraschstellen anführt, aber weder Seder Olam a. a. O. bringt, noch überhaupt den ganzen ersten Ausgangspunkt der haggadischen Auffassung richtig erkennt.

Derech erez sutta Kap. 1 (vgl. Jalkut Gen. § 76, Ez. § 367; s. aber Toss. B. b. 121b s. v. שבעה קפלו כל העולם כולו) wird sie gar zu den neun Persönlichkeiten gerechnet, die lebendig in das Paradies eingegangen seien. Wir erkennen also deutlich, wie das Schriftwort selbst der Boden ist, aus dem kraft der befruchtenden haggadischen Erklärung wie von ungefähr die eigenartige Bedeutung hervorwächst, die Serach keineswegs nur in unserer Erzählung hat[1]). Nur die bei G. in seiner damaligen Schrift allzu leicht bereite Vorliebe, in die Ferne zu schweifen, hat es vermocht, daß ein Gelehrter von seinem Range diesen hier geschilderten Zusammenhang ganz übersehen konnte, ja überhaupt kein Wort davon sagt, daß der Midrasch doch auch sonst Serach verschiedentlich nennt. Ich bringe dabei noch nicht einmal das ganze in Betracht kommende Material zur Darstellung und verweise hier nur noch kurz auf Midr. haggadol S. 680 und Pirke de R. Elieser Kap. 48, Pesikta S. 65b, 86b und Pes. r. Kap. 17 S. 88b. Erwähnt sei aber noch, daß Pseudo-Jonathan zu Gen. 46_{17} und Num. 26_{46} (ed. Ginsburger S. 87 und 280) die Der. erez genannte Auszeichnung als den Lohn dafür betrachten, daß Serach dem Jakob zuerst die Botschaft gebracht habe, Joseph sei noch am Leben, eine Kombination, die Pseudo-Jonathan, was sowohl Leop. Zunz a. a. O. wie Grünbaum a. a. O. und M. Ginsburger a. a. O. entgangen ist, der ergreifend schönen Darstellung des Sefer hajaschar entnommen hat[2]). Sefer hajaschar erzählt

[1]) Schon der Talmud führt den Seder Olam als Baraitha an, s. L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge 2. Aufl. S. 89, und wie ihr Herausgeber S. Buber so sieht auch neuerdings Ph. Bloch (Cohen-Festschrift Judaica S. 704) die Pesikta wohl mit Recht als das älteste haggadische Schriftwerk an, das uns erhalten ist.

[2]) Vgl. auch S. 105 ds. Jhrg., wo auf eine andere Stelle bei Pseudo-Jon. verwiesen ist, die wohl gleichfalls auf Sefer hajaschar zurückgeht, jedenfalls mit ihm übereinstimmt.

nämlich: „Als die Söhne Jakobs der Landesgrenze nahe waren, sprachen sie zueinander: Wie fangen wir's in dieser Sache mit unserem Vater an? Erscheinen wir plötzlich und bringen ihm die frohe Mär, so wird er über unsere Worte erschrecken und uns nicht Glauben schenken. Noch unschlüssig, waren sie des Weges weiter gegangen und schon in die Nähe ihrer Wohnungen gekommen, als sie Serach, die Tochter des Ascher, trafen, die ihnen entgegen ging. Die war ein sehr schönes und kluges Mädchen und verstand es, zur Zither zu spielen . . . . . . da gaben sie ihr eine Zither und sprachen zu ihr: Geh zu unserem Vater, setze dich vor ihm nieder, spiele auf der Zither und bringe ihm so mählich bei, wie wir Joseph gefunden haben. Da nahm das Mädchen die Zither, eilte ihnen voran und ging zu Jakob, ließ sich vor ihm nieder, spielte und sang gar lieblich die Worte: „Joseph", mein Oheim, „der lebt noch, über das ganze Ägypterland ist er Regent" (Gen. 45_{26}) und ist nicht tot. Und immer wieder spielte sie und sang sie die Weise. Jakob hörte die Worte; sie klangen ihm süß. Als er sie nun gar dreimal gehört hatte, da zog Freude ein in des Stammvaters Herz wegen ihrer lieblichen Rede. Der Geist Gottes überkam ihn und er segnete Serach also: Tochter, möge der Tod nie über dich Gewalt haben, denn du hast meinen Geist neu belebt. Da Jakob noch mit ihr redete, siehe, da kamen schon seine Söhne mit Pferden und Wagen" usw. Max Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, herausg. von F. Perles, meint S. 161, den Angaben über das hohe Alter Serachs liege wahrscheinlich auch die Bedeutung des Wortes סרח, das Hinausgehen über das gewöhnliche Maß, zugrunde. Derselben Ansicht scheint schon R. Menachem ben Salomo, der Verfasser des durch S. Buber erstmalig herausgegebenen Midrasch Sechel tob gewesen zu sein[1]). Jedenfalls darf auch dieses Moment den von mir hervorgebobenen Gesichtspunkten angefügt werden[2]).

---

[1]) a. a. O. I S. 291: ששרחו ונתרבו ימיה.

[2]) Eine Bedeutung konnte es aber m. E. erst im Zusammenhang mit jenen erlangen.

Was G. weiterhin zur Stütze seiner These vorbringt, hält ebensowenig Stand. Im Verfolg unserer Haggada heißt es weiter: ואל תתמה בדבר הזה „Wundere Dich aber nicht darüber, lesen wir doch 2 B. d. K. 6_5f. „Und da einer Holz fällte, fiel das Axteisen ins Wasser. (Da schwamm das Eisen)“. Wenn nun Elisa, der Schüler Elias, das Eisen heraufzuschwemmen vermochte, um wieviel mehr darf man dergleichen Moses zutrauen, dem Meister Elias“. Güdemann meint: „Der Ausruf: Wundere dich nicht, wird bei jedem aufmerksamen Leser Verwunderung erwecken, nämlich über diesen Ausruf selber. Denn, wer der Erzählung von der geheimnisvollen Bestattung Josephs traut, der wird auch die Angabe, wie Moses zu dem Sarg kam, leicht hinnehmen“. Ich muß bekennen, nicht zu den aufmerksamen Lesern zu gehören, welche G. im Auge hat. Die Redensart ואל תתמה könnte allenfalls auffällig erscheinen, stände sie bei dem Bericht über die Art, wie Joseph bestattet worden ist. Denn so ungewöhnlich diese auch ist, so widerspricht sie doch in keinem Betracht den Naturgesetzen. Dergleichen wird uns auch von anderen und über andere berichtet. Man denke nur an das Grab Alarichs im Busento. Anders verhält es sich mit dem, was eben mit jenen Worten eingeleitet ist. Wenn aber Güdemann seine These weiterhin durch die Behauptung zu stützen sucht: „Die angeführte Phrase habe sich durch konstanten Gebrauch gewissermaßen zu einem terminus technicus bei Haggadas nichtjüdischer Provenienz herausgebildet, ... man habe die Kluft, welche solche Sagen von dem Geiste der Bibel und des Judentums trennt, gefühlt, und nun dieses Gefühl bei dem Zuhörer oder Leser mit der Phrase „Wundere Dich nicht“ und einigen weit hergeholten biblischen Belegen beschwichtigen wollen; sie sei aber eben dadurch aus einem Deckmantel des nichtjüdischen Ursprungs zu ihrem Erkennungszeichen geworden“, so fehlt diesen Aufstellungen jegliche Grundlage. Ich will einmal von den Beispielen absehen, welche Güdemann selber bringt[1]). Ohne Zweifel konnte die genannte

[1]) G. beruft sich besonders auch auf b. Nidda 30b, welche Stelle er in einem besonderen Kapitel: Horus das Kind. S. 7—21 ausführlich

Redeweise auch bei Erzählungen angewandt werden, die außerjüdischen Kreisen entstammen, nämlich dann, wenn sie ein aus irgend einem Grunde Auffälliges mitteilen. Daß aber nur dieser letztere Umstand für ihren Gebrauch entscheidend ist, das beweist u. a. deutlich eine Mechiltastelle, die nur wenige Blätter vor der angeführten steht. (בא Abschnitt 14 Anf. zu Ex. 12_{37} ed. Friedmann S. 14b). Der in Frage kommende terminus ist übrigens keineswegs nur der Haggada zueigen und vielmehr auch in rein halachischen Auseinandersetzungen nicht selten; siehe z. B. Bar. b. Pesachim 23a[1]). Güdemann hat aber merkwürdigerweise in seinem Übereifer noch ein anderes, und zwar das hier Wesentlichste übersehen: Gerade das, was in dem bezüglichen Teil unserer Erzählung als das Wunderbare und Auffällige hervorgehoben ist und mit dem vermeintlichen „terminus technicus bei Haggadas nichtjüdischer Provenienz“ eingeleitet wird, findet sich in dem Osirismythus überhaupt nicht. Dort ist nämlich der kunstreiche, prächtig geschmückte Kasten, in den Typhon den Osiris listig hineinlockt, aus Holz und nicht aus Metall gefertigt. Später erfährt Isis, nachdem sie lange nach dem Kasten gesucht hat, daß das Meer ihn ans Land getrieben habe. Diese Flüchtigkeit Güdemanns steht damit im Zusammenhang, daß er einen grundlegenden Unterschied der beiden Erzählungen vollkommen übersieht: Den Sarg Josephs haben die Ägypter in das Meer versenkt[2]), jetzt erst kommt er an die Oberfläche und schwimmt

---

behandelt; auch dort kommen die Worte ואל תתמה vor. Ich vermag indessen irgend einen Einfluß des Horusmythus auf diese Stelle nicht zuzugeben.

[1]) Zahlreiche andere Beispiele s. bei W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Leipzig. Hinrichs 1905 I S. 203 und II S. 236; den dort gen. Stellen ist zu anderen noch b. Chullin 123a und die S. 85 uns. Abh. genannte Stelle Aboth de R. Nathan S. 69, Midr. hagg. S. 592 anzufügen, in welcher der Ausdruck allein dreimal gebraucht wird, und bei der von einem fremden Einfluß gewiß nicht gesprochen werden kann.

[2]) S. auch R. Samuel Edels z. St.: ועשו של מתכות כדי שישקע במים ולא ימצאו להעלותו b. Sota a. a. O. (auch der Münchener Codex,

dem Ufer zu, während der Kasten, der den Leichnam des Osiris birgt, überhaupt nicht versenkt wurde, sondern nur durch den Fluß über die Tanitische Mündung in das Meer gebracht und dort abgesetzt worden war.

De Iside et Osiride a. a. O. Kap. 13 Ende: τοὺς δὲ συνόντας . . ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐξενεγκεῖν καὶ μεθεῖναι . . . εἰς τὴν θάλασσαν. Hätte man den Kasten versenken wollen, dann hätte man das natürlich gleich an Ort und Stelle getan, und es hätte nicht erst der langen Fahrt nach dem Meer hin bedurft. Wie oberflächlich G. bei der Feststellung angeblicher Übereinstimmungen zu Werke geht, dafür ist bezeichnend, daß er die Angabe bei Plutarch a. a. O.: τῶν δὲ θερμοῦ μολίβδου καταχεαμένων, d. h. also, daß man den Schrein mit glühendem Blei verlötet habe, — G. führt den betr. Passus nicht weiter an —, mit dem Bericht des Midrasch vom Tode Mosis a. a. O. S. 115, der Sarg selbst sei von Blei (מעופרת) gewesen, in Parallele setzt. Also ein ganz nebensächlicher Zug wird herausgegriffen, der bei tieferem, ja auch schon bei oberflächlichem Zusehen gerade die Verschiedenheit der beiden Erzählungen von neuem erweist, und dazu ein solcher, der sich in einem späteren Midrasch findet. Übrigens scheint sich der Midr. a. a. O. an Tos. Sota Kap. 4 anzulehnen, die berichtet, עשו לו מצריים שפ״ד של מתכות וחיברום בבעץ. Der Midrasch vom Tode Mosis erzählt a. a. O.: עשו אותו מעופרת וחתמו אותו מד׳ רביעיו. Da בעץ ואבר, Zinn und Blei häufig zusammen genannt werden, hat der spätere Midrasch den Schrein selbst aus Blei sein lassen. Doch ob dies so oder anders zu erklären ist, was hat das alles mit unserer Sache zu tun? Angemerkt sei noch, daß in den übrigen Berichten, in welchen überhaupt das Metall näher bezeichnet erscheint, aus dem der für Joseph bestimmte Sarg gefertigt worden war, das Eisen dieses Vorzugs teilhaftig wird: eingangs heißt es auch in diesen nur kurzweg של מתכות . ., aber aus dem Zusammenhang mit der Stelle des Königsbuchs wird dann: ואל תתמה שהיאך צף הברזל, so Bar. Sota a. a. O., Tos. Sota a. a. O. statt ואל תתמה בדבר הזה wie z. B. in der Mechilta a. a. O. Vermutlich sind die betreffenden Verse des Königsbuchs überhaupt die Veranlassung gewesen, daß die Lade als aus Metall gefertigt gedacht ist. Jedenfalls trifft nicht zu, was J. Perles in seiner ausgezeichneten Abhandlung, Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judentum. Breslau, Schletter S 15 schreibt, daß der eherne Sarg ägyptische Zustände wiederspiegele. Daß der Leichnam Josephs nach dem Bericht der Bibel in einen aron gelegt wurde, entsprach allerdings ganz der

ebenso תוספ׳ שאנ״ץ und R. Samuel Edels z. St.) hat übrigens וקבעוהו, nicht ושקעוהו (Mech., Tanch. Jel., Targ. Jon.), bzw. וטבעו (Jalkut) oder והשליכוהו (Deut. r.), während Tos., Pes. und Exod. r. berichten: בנילוס הנהר היה קבור יוסף.

ägyptischen Landessitte s. Ad. Erman, Ägyptisches Leben S. 315, E. König, Die Genesis S. 760 und S. Krauß, Talmudische Archäologie II S. 58. In talmudischer Zeit war der Sarg zumeist aus Holz, Ton oder Stein, s. Perles und Krauß a. a. O. Bei den arabischen und syrischen Autoren ist der Sarg aus Marmor s. Grünbaum a. a. O. Deut. r. a. a. O. spricht von einem ארון של תק׳ ככרים.

Ich berühre dabei hier in der Hauptsache nur diejenigen Punkte, auf welche Güdemann selbst zu sprechen kommt, und bei denen eine leichte äußere Analogie da und dort im ersten Augenblick auffallen kann. Wie verschwinden diese scheinbaren Parallelen erst ganz und gar, wenn man nicht nur das hier Berührte und die segenspendende Tätigkeit des Osiris im Auge hat, sondern das Ganze des Mythus: die Ermordung des Osiris, die Zerstückelung und Ausstreuung seiner Leiche, die Aufsuchung und Bestattung der Stücke durch Isis und ihre Totenklage mit Nephthys, die Geburt des Horus und seine Aufziehung in den Sümpfen des Delta, den Kampf des Horus mit Set, den Prozeß, welchen er gegen ihn vor dem Gerichtshof der einzelnen Hauptstädte des Landes führt usw. G. geht auf alle diese Punkte natürlich nicht ein und meint schließlich noch: (S. 31) Zur Beleuchtung des auf die Judaisierung verdächtiger Haggadas abzielenden Verfahrens trage auch bei, daß Moses, um den Sarg Josephs an die Oberfläche zu bringen, einen Stein in den Nil werfe. „Dieser Vorgang ist offenbar Könige 6_6 nachgebildet. Die Übertragung dieses biblischen Zuges verfolgt nur den Zweck, der Erzählung ein jüdisches Gepräge zu geben. In den Quellen ist bereits das Verständnis für die diplomatische Bedeutung dieser Übertragung geschwunden: in der Mechilta ist erwähnt, daß Moses einen Stein in den Nil geworfen, aber der betreffende Vers, welcher den Wurf erst erklärt, ist ausgelassen. Der talmudische Bericht zieht den Vers an, aber von dem Steinwurfe geschieht keine Erwähnung. . . . . Diese Auslassungen bezeichnen ebensoviele Stadien des Prozesses, den unsere Haggada durchlaufen hat". Diese Künsteleien richten sich von selbst.

Schon ihre Voraussetzungen sind irrige. Den genannten Schriftvers zieht ja, wie wir wissen, wie die Baraitha und Tosefta so auch die

Mechilta, und zwar in genau dem gleichen Sinne heran, nämlich, um das erzählte Wunder glaubhaft zu machen. Der Unterschied der verschiedenen Rezensionen besteht in diesem Punkte darin, daß die Mechilta nur v. 5a ausdrücklich nennt, während der Talmud a. a. O. und die Tosefta noch den folgenden Vers mitanführen, der aber für die Sache hier ebensowenig wie dort entbehrt werden kann, ja, auf dem, ob er nun besonders genannt wird oder nicht, der ganze Nachdruck der Beweisführung ruht. Natürlich kommt es für diese nicht auf v. 6a, „und er schnitt Holz ab und warf es hinein“ an, sondern vielmehr auf v. 6b, „da schwamm das Eisen“, welche Worte ich darum auch meiner obigen Wiedergabe der Mechiltastelle eingefügt habe. Was übrig bleibt, ist also nur dies, daß der in der Mechilta erwähnte Zug, den übrigens auch Tanch. Jel., Pesikta und Lekach tob haben, möglicherweise aus der von Hause aus innigen Verwobenheit unserer Erzählung mit den betreffenden Schriftversen hervorgegangen ist. Auf der anderen Seite ist das erwähnte Moment für den Gang der Darstellung selbst so wenig bedeutsam, daß manche spätere Rezensionen seiner entraten können: Die freiere und vom Schriftwort sich wieder mehr entfernende und von ihm losgelöste Gestaltungskraft der Späteren stößt es wieder von sich ab. Das „jüdische Gepräge“, wenn man die Verbindung mit einem Verse der heiligen Schrift, so bezeichnen will, bleibt ja aber ohnehin in vollem Umfange erhalten[1]). Gerade in dem erwähnten Betracht ist sie bestenfalls erst bei genauerem Zusehen und nur für den Kenner bemerkbar.

[1]) Tanch. Jel. hat allerdings nur נטל צרור, während וזרק אותו weggelassen ist. Statt dessen heißt es dort: וחקק בו עלה שור וצווח ואמר יוסף הגיעה שעה וכו׳. S. über diesen letzteren Passus Grünbaum, Neue Beiträge S. 152. Ähnlich Chronik des Moses, Jellinek a. a. O. II S. 11 und Midr. hagg. S. 772 Jalkut Exod. § 227 נטל משה חרס וכו״ ומשה כתב שם המפורש וכו״. Daß die ägyptischen Zeichendeuter bei der Versenkung des Sarkophags mitgewirkt haben, weiß bes. der Midrasch vom Ableben Mosis und Deut. r. zu melden; vgl. auch weiter unten S. 603. Der Midr. vom Ableben M. läßt Moses zu Joseph sprechen: תן כבוד לאלהי ישראל ואל תאחר גאולתם מכשפות יש לך בקש והתפלל. Mit dieser Auffassung hängt wohl diejenige der י״א (Midr. hagg. a. a. O.) zusammen, die zugleich an das עלה שור, an Ezechiel 1_{10} und an Gen. 44_{15} anknüpfend berichtet: לקח גביע של יוסף וחתך ממנו ד׳ חתיכות כתב על א׳ דמות אריה על אחת דמות נשר על א׳ דמות שור ועל א׳ דמות אדם . . . השליך דמות אדם . . מיד צף ועלה. Ganz dasselbe erzählt Jakubi, angef. bei Grünb. a. a. O., nur daß an die Stelle des Bechers „vier Goldbleche“ treten. Diese Goldbleche haben offenbar ihren Ursprung in Tanch. Jel. S. 206 (vgl. Raschi zu Exodus 32_4): מיכה נטל הלוח שכתב עליו משה עלה שור כשהעלה ארונו של יוסף השליכו לתוך הכור בין הנזמים, einer Stelle,

Ebenso entbehrlich werden jetzt die folgenden Ausflüchte, zu denen Güdemann greifen muß: „Weitere Momente dieses verflachenden Prozesses treten darin hervor, daß schon in den ältesten Quellen eine andere Meinung angeführt wird, wonach Joseph in den Königsgräbern beigesetzt worden sei, sowie darin, daß in einem jüngeren Midrasch die Namen Serach und Ascher, welche ursprünglich mit Absicht in die Sage verflochten worden waren, ganz weggelassen sind und bloß von einer „Auserwählten“ (סגולה) als der Finderin von Josephs Sarkophag die Rede ist“. Haben wir erkannt, welche Rolle Serach in der Haggada spielt, so ist das epitheton ornans, das ihr in dem späteren Midrasch erteilt wird, ohne daß ihr Name ausdrücklich genannt ist, ein hinreichender Beweis dafür, daß der Bericht sehr wohl weiß, um wen es sich handelt, ja sogar bei dem Leser voraussetzt, daß auch dieser das wisse[1]. Und

die auch Grünb. S. 152 anführt. Biruni (s. auch Grünb. a. a. O.) erzählt: „er nahm Papier und bildete durch Aufschneiden desselben die Figur eines Fisches, auf welche er hauchte, dann die Figur eines Kalbes und warf Beides in den Nil. Als Aron das goldene Kalb verfertigte, besaß er die Figur dieses Kalbes“. S. Landauer glaubt in seiner Besprechung der durch E. Sachau besorgten englischen Übersetzung von Birunis: The chronology of ancient nations. London 1879 in den Göttinger Gelehrten Anzeigen Juni 1880 S. 779f. von „zoologischen Schnitzern“ Jakubs, in diesem Falle des Gewährsmannes Birunis sprechen zu dürfen und meint: „In den uns erhaltenen Midraschim findet sich nichts ähnliches“. Die angeführte Midraschstelle zeigt indessen, auf welchem Wege aus dem „Ochsen“ ein „Kalb“ geworden ist; s. aber überdies Ps. 106_{19}f.: יעשו עגל בחרב . . וימירו את כבודם בתבנית שור Aber auch die Figur eines Fisches hat ihren guten Grund. Zu dem Segen וידגו לרוב, den Jakob Gen. 48_{16} über Joseph spricht, bemerkt b. Berachoth 20a und a. a. O.: אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין הרע שולטת בהם; s. auch die Ausführungen Ber. r. Kap 97 zu Gen. a. a. O. und die Bemerkung Ber. r. Kap. 99 zu Gen. 49_{22} und Ber. r. a. a. O.

[1]) Zunz, Gottesdienstl. Vorträge 2. Aufl. nennt S. 249b den Ausdruck סגולה an erster Stelle unter denjenigen, welche dem Midrasch Deuteronomium eigentümlich sind. Das Wort selbst kommt ja bekanntlich wie in der Bibel, so auch sonst im Rabbinischen vor, wird aber an unserer Stelle in einem übertragenen und sonst nicht gebräuchlichen Sinne angewandt. Ein Beweis für die Richtigkeit der oben vor-

daß sich schon in den ältesten Quellen eine ganz andere Überlieferung über Art und Ort der Bestattung Josephs findet, macht schon von vornherein wahrscheinlich, daß so wenig jene Ausschmückung der biblischen Erzählung sich erst an fremden Vorbildern unterrichtet hat, ebensowenig das mit dieser der Fall gewesen ist. Schließlich will G. auch darin, daß b. Sota 13a (vgl. Midr. hagg. S. 771) hervorhebt, Joseph sei darum in den Nil geworfen worden, damit sein Wasser gesegnet werde, einen Einfluß des Osirismythus erblicken. „Insofern Osiris als Nilgott verehrt wurde, können diese Worte, die erst im Hinblick hierauf verständlich werden, zum ferneren Beweise für die Identifikation Josephs mit Osiris dienen". Aber gerade diese Begründung fehlt ja in den ältesten Quellen, und auf der anderen Seite berichtet der Osirismythus, (De Iside et Osiride a. a. O.), doch die angebliche Vorlage, daß die Tanitische Mündung, durch welche die Verschworenen die Lade des Osiris ins Meer brachten, noch bis jetzt von den Ägyptern „die hassenswerte und verabscheuungswürdige" genannt wird. Kein Zweifel! die ursprüngliche rabbinische Sage findet in sich selbst ihr Genüge und hält gar nicht nach einem weiteren Grund Umschau, warum der Leichnam Josephs gerade in den Nil geworfen wurde. Das tut erst die spätere Darstellung: so wie der lebende Joseph seinem Lande zum Segen wurde, so soll es auch der tote sein. Der Midrasch vom Ableben Mosis (vgl. auch Deut. r. a. a. O.) den wohl auch הוספות הראש (s. יגל יעקב a. a. O.) und תוספות שאנץ a. a. O. im Auge haben, gibt eine eigenartige Begründung: die Ägypter hätten dadurch, daß sie Joseph in den Fluß warfen, Israel in ihrem Lande festhalten wollen, wußten sie doch, daß es Ägypten ohne den Leichnam Josephs nicht werde verlassen können. Wer vermöchte mit Bestimmtheit zu sagen, welches der erste Ausgangspunkt der Erzählung gewesen ist, und was alles dazu beigetragen hat, ihr die letzte Form zu geben, in der sie uns heute vorliegt. Einigermaßen ist es aber noch

getragenen Auffassung ist, daß der Midr. vom Ableben Mosis, in diesem Punkt die Vorlage für Deut. r. (s. S. 590 uns. Abh. Anm. 1) Serach ausdrücklich nennt.

möglich, ihrem Ursprung und allmählichen Werdegang nachzuspüren. Es ist die Eigenart des Midrasch, die Lücken zu füllen, welche der Text der Schrift für die sinnende und dichtende Phantasie allenthalben läßt. Doppelt begreiflich, daß gelegentlich der kurzen, den Zusammenhang der Erzählung vom Auszuge Israels aus Ägypten einen Augenblick unterbrechenden Mitteilung der Schrift: „Und Moses nahm die Gebeine Josephs“, die Frage entstehen mußte, woher denn Moses gewußt haben könne, wo Joseph begraben ist. Jene Frage steht denn auch in der Tat bei allen Rezensionen im Mittelpunkt der Darstellung. (Tos. und b. Sota a. a. O.: ומנין היה יודע היכן קבור, Pesikta a. a. O.: ומי הודיע למשה היכן יוסף קבור, Mechilta a. a. O.: ומשה מהיכן ידע וכו׳ usw.) Dazu kam, daß der letzte Vers der Genesis berichtet: „Und es starb Joseph 110 Jahre alt, und sie balsamierten ihn ein, und er wurde in eine Bahre gelegt in Ägypten“. E. König, Die Genesis. C. Bertelsmann. Gütersloh. 1919 hat neuerdings a. a. O. S. 761 gut gezeigt, daß diese die Genesis schließende Ortsangabe kein überflüssiger Zusatz ist, sondern den Gegensatz bildet zur sofort aufgesuchten kanaanitischen Begräbnisstätte Jakobs. Für die haggadische Auslegung mag aber auch die Art dieser Hervorhebung erst recht die Frage nahegelegt haben, welches denn nun wohl dieser Ort gewesen sein mag. Es konnte nur einer in Betracht kommen, an welchem der teure Leichnam geschützt blieb, bis die Stunde der Befreiung geschlagen hatte, dazu ein solcher, der gerade für Ägypten besonders kennzeichnend war. Kein Wunder, daß man auf das Ägyptischste in Ägypten verfiel, auf den Nil und die Königsgräber.

b. Sota a. a. O. und T. Jel. a. a. O., welche die zweite Version ebenso wie die Mech. im Namen des R. Nathan bringen, sprechen von קברניט של מלכים וכו״, wofür Tos. und T. קברי מלכים bzw. קבורת המלכים, Mech. a. a. O.: קיפוסולין (κυψέλη) bezw. קפיטולך, Exod. r. (s. gleich weiter unten) פלטורין im Namen von ר״א haben, während Sohar a. a. O. mitteilt: ואית דאמרי בי מלכי מצראי הוה. Das Wort קברנט wird verschieden gedeutet; s. u. a. Buxtorf und Nöldeke bei Bondi a. a. O. S. 122, Levy, Neuhebr. Wörterbuch und S. Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch

und Targum s. v. קפיטולין. M. Sachs Beiträge I S. 54f., Schulmann und Buber, Pesikta a. a. O. S. 86a Anm. 110 lesen statt seiner לברינט und denken an das berühmte ägyptische Labyrinth am Mörissee, das von den Alten zu den sieben Wundern der Welt gerechnet zu werden pflegte. Nach Tanch. Jel. a. a. O. gibt übrigens R. Nathan noch eine besondere Begründung für seine Ansicht: שנאמר ויחנטו אותו.

Und manches spricht dafür, daß die Erzählung von der Beisetzung des Sarges in den Königsgräbern ursprünglich auch in der Pesikta ebenso verzeichnet stand, wie Baraitha b. Sota a. a. O., Tosefta und Mechilta sie bringen.

Die Pesikta z. St. (vgl. Jalkut § 227) erzählt nämlich: Dort waren zwei Hunde der Zauberer (והוון תמן תרין כלבא דחרשין). Die begannen Moses anzubellen. Da sprach Moses: kommt und seht, wirkliche Hunde bellen nicht, aber diese falschen und durch Zauberkünstler hervorgebrachten Hunde bellen usw. A. a. O. wird das mitgeteilt, nachdem im übrigen der Bericht von dem Flußbegräbnis bereits erzählt ist. Anders Exod. r. Kap. 20! Dort wird zunächst die Geschichte von der Versenkung des Leichnams in den Nil mitgeteilt, deren letzter Teil indessen nur angedeutet (mit "וכו), da er ja gleich gelegentlich der andern Version fast unverändert wiederkehrt. Der Anfang von dieser aber lautet: וי"א בתוך הפלטורין היה קבור כדרך שהמלכים קבורים, und dann heißt es: ועשו מצריים כלבים של זהב בכשפים שאם יבא אדם לשם יהיו נובחין וקולן הולך בכל ארץ מצרים מהלך מ׳ יום ושתקן משה שנ׳ ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו, worauf dann schließlich folgt: התחיל משה צווח הגיעה השעה שאמרת פקוד יפקוד אלהים אתכם מיד נתנדנד הארון ונטלו משה. Man sieht, der ganze Passus von den Hunden steht hier an seiner rechten Stelle. Da die beiden Berichte über das Begräbnis Josephs in ihrem Schlußteil im wesentlichen übereinstimmen, konnte es leicht geschehen, daß die wenigen Worte: "י"א בתוך וכו versehentlich ausgelassen wurden, und so jene Erzählung von den Hunden der Darstellung von dem Flußbegräbnis unmittelbar angefügt wurde. Auch die Testamente der zwölf Patriarchen (Testament Simons 8, Kautzsch II S. 465) bringen die Zauberer in Verbindung mit dem Bericht darüber, „daß die Ägypter die Gebeine Josephs in den Schatzkammern der Könige bewachen“, dem einzigen, den sie bezüglich der Bestattung Josephs haben. „Die Zauberer sagen nämlich den Ägyptern, daß bei einem Auszuge der Gebeine Josephs in ganz Ägypten Finsternis sein werde und Dunkelheit und ein gewaltiges Unglück für die Ägypter, so daß keiner selbst mit der Laterne seine Brüder erkenne“. (Vgl. Test. Jos. 20, Kautzsch II S. 502: denn wenn meine Gebeine hinaufgebracht werden, wird Gott mit euch im Lichte sein, und Beliar wird in Finsternis mit den Ägyptern sein). Die Angabe bei S. Krauß, Lehnwörter II S. 509 s. v. קפיטולין: „in Pesikta fehlt das Wort, ebenso in Jalk.“ ist mißverständlich.

Nicht ausgeschlossen ist, daß die Erzählung von dem Flußbegräbnis ursprünglich auf einen Bericht von der Beisetzung des Leichnams am Ufer des Flusses zurückgeht. Sefer hajaschar, welches doch sonst die Josephsgeschichte so farbenprächtig auszuschmücken versteht, ist nämlich in bezug auf unsern Gegenstand sehr wortkarg und weiß lediglich zu melden, „daß man Joseph in einen Schrein gelegt und am Ufer des Jeor, das ist der Fluß Schichor, begraben habe“. Und gelegentlich der Erwähnung des Auszugs Israels aus Ägypten heißt es: „Und Moses ging eilends an den Strom Ägyptens und holte von dort den Schrein herauf und nahm ihn mit sich“[1]). Sollte das späte Sefer hajaschar in diesem Falle die ursprüngliche Gestalt der Erzählung aufbewahrt haben, gleichsam den ersten Kristallisationspunkt, um den und aus dem heraus sich alles spätere entwickelt hat? Das würde vielleicht ein Licht werfen auf die Quellen, die es benutzt oder vielmehr nicht benutzt hat. Jedenfalls ist am allerwenigsten anzunehmen, daß gerade dieses Buch die schöne Erzählung, war sie ihm bekannt geworden, nicht gebracht und nicht vollständig gebracht hätte. Wie dem aber auch sei, das Wahrscheinliche ist, daß das Ufer des Jeor gewählt ist, um es Moses etwas leichter zu machen, den Leichnam zu finden, und um der Bahre, die ohnehin den Weg aus der Tiefe in die Höhe nehmen muß, wenigstens den Weg von der Mitte des Stromes bis zu seinem Rande zu sparen. T. O. übersetzt den Vers: Und es nahm Moses: und Moses holte herauf (ואסיק משה). R. Nathan Adler meint in seinem Nethina lager z. St. mit Recht, daß diese Übersetzungsweise an Gen. 50_{25}: „nehmet meine Gebeine von hier mit herauf“, — und wir dürfen hinzufügen an Jos. 24_{32}: „die Gebeine Josephs, die Israel aus Ägypten heraufholte“ —, anknüpfe, hält aber

[1]) Auf dieselben Mitteilungen beschränkt sich auch סדר הדורות s. אלף הג׳ ב׳א שט״ וב׳א תמח, der sich in den bezüglichen Teilen seines Werkes an Sefer hajaschar bzw, ס׳ דברי הימים הארוך anlehnt. Zu beachten ist, daß Pseudojonathan an den angef. Stellen sehr wortkarg ist, also auch hier an Sefer hajaschar anzuknüpfen scheint. Die Episode mit Serach bringt übrigens auch der sonst hier so ausführliche Midrasch haggadol nicht.

nicht für unmöglich, daß diese Abweichung von dem Buchstaben des Textes im Hinblick auf unsere Haggada geschehe. Jedenfalls möchte ich nicht für ausgeschlossen halten, daß der Ausdruck: „ihr sollt meine Gebeine von hier heraufholen" in Verbindung mit den früher bezeichneten Schriftstellen und den dargelegten Gesichtspunkten dazu beigetragen hat, an ein in tiefster Erde vorgenommenes Begräbnis, an ein Heraufholen des Leichnams aus der Tiefe denken zu lassen. Man erinnere sich nur der Worte bei Sepher hajaschar: וימהר משה ויקם וילך אל נחל מצרים ויעל משם את ארון יוסף ויקח אותו עמו, die einerseits deutlich genug auf Gen. a. a. O. Bezug nehmen und auf der anderen Seite den dort gebrauchten Ausdruck nicht in dem ja sonst auch dem Rabbinischen so geläufigen Sinne dieses Bibelworts anwenden, sondern ganz im Geiste der Haggada, wie denn dieses Wort עלה sich in ganz ähnlicher Weise auch in den alten Berichten findet[1]). Daß aber Joseph in der allgemein gebräuchlichen Weise in Ägypten bestattet worden sei, mochte ohnehin als unwahrscheinlich gelten[2]), hielt man seine uns bekannte letztwillige Verordnung mit derjenigen Jakobs: (Gen. 47_{29}) „begrabe mich nicht in Ägypten"[3]) und den Bericht der Genesis, der nur davon spricht, daß man Joseph „in eine Lade getan habe in Ägypten" mit demjenigen des Josuabuches zusammen, der a. a. O. erzählt, daß man die Gebeine Josephs in Sichem begraben habe. Der Sohar a. a. O. verzeichnet auch die Auffassung, daß man den Leichnam Josephs in den Nil geworfen habe, um so zu verhindern, daß der Tote götzendienerisch verehrt werde. Ich habe diese Begründung in keiner der alten Quellen, sondern nur gelegentlich bei Sechel tob, ed. S. Buber S. 331 (zu Gen. 50_{26}) gefunden.

1) צף ועלה, b. Sota, Pes., Mech., Tanch. Jel, עלה מן התהומות Deut. r. עלה שור a. a. O. usw. Pseudo-Jon. gibt Exod. 13_{19} wieder: ואסיק משה ית ארונא מן נילוס וכו׳ ותסקון.

2) Midr. hagg. meint a. a. O. zu Gen. 50_{26}: בנילוס של מצרים נתנוהו וא״ת שבקרקע נתנוהו היה לו ללמוד מאביו אלא שנתנוהו בים בשביל שיתברך מימיו. Zu diesen letzteren Worten vgl. b. Sota a. a. O. und oben.

3) Das meint wohl auch Bechaje, Pentateuchkommentar z. St.: ונתנוהו בנילוס וזהו שכתוב: ויישם בארון במצרים. Auch die Mech. knüpft a. a. O. an den Schriftvers an: במקום הזה שמוהו עשו לו ארון ושקעוהו.

Offenbar wird hier ein Motiv, das Tanchuma Jelamdenu zu Gen. 47_{29}, ed B. Epstein S. 96, Ber. r. Kap. 96 und a. O. (siehe auch Raschi z. St.) u. a. als Grund dafür angegeben wird, daß Jakob nicht in Ägypten habe begraben werden wollen, (שלא יעשוהו מצריים ע"ז) auf unsere Erzählung übertragen. Durch diese Übertragung ist es gekommen, daß das, was dort Jakob bei den Ägyptern vermeiden möchte, hier diese bei sich selber verhindern wollen. Schließlich sei noch eine eigenartige Erklärung der Geschichte von dem Flußbegräbnis, gleichzeitig wohl eine Art von Kombination mit der anderen Überlieferung, mitgeteilt, die sich in der persischen bzw. türkischen Bearbeitung des berühmten Werkes: „Geschichte der Völker und Könige“ findet. Ich entnehme die Übersetzung Joseph v. Hammer, Rosenöl. Stuttgart und Tübingen. Cotta 1813, S. 99. „Niemand wußte mehr das Grab zu finden, und ungeachtet der kurzen Zeit, die seit seinem Tode verflossen, war der Eingang der Katakomben, worin er beigesetzt worden, unbekannt, eine nicht ungewöhnliche Erscheinung in Ägypten, wo den Eingang der unterirdischen Grabgalerien oft der Sand der Wüste und oft die Flut des Nils bedeckt. Das letzte war der Fall mit Jussuphs Grab. Eine Ägypterin, die nahe am Orte wohnte, wo der Nil seine Dämme durchbrochen und das Totenfeld in einen Totensee verwandelt hatte, gab den Israeliten die nötige Auskunft. Sie leiteten das Wasser ab, räumten den Schlamm auf und fanden den Marmorblock, der den Eingang der Katakomben versperrte“. Weiter heißt es dort S. 99: „Dieses Weib, welches Jussuphs Grab zeigte, und der Tischler, der die Wiege für Moses verfertigt hatte, waren die zwei einzigen Personen aus Ägyptens Volk, welche sich zum Glauben der Kinder Israels bekehrten und mit ihnen aus Ägypten auszogen“. In dem arabischen Original Tabaris findet sich dieser letztere Passus nicht. In jenem ist der Name Serachs allerdings nicht genannt, — vielleicht, daß dem Verfasser die Erzählung in der Form, wie sie Deut. r. bringt, vorgelegen hat — und so haben denn die Späteren die große Unbekannte zu einer Ägypterin gemacht.

Toss. Sens und Toss. des R. Ascher ben Jechiel zu b.Sota a.a.O. bringen einen an Ps. 80_2 anknüpfenden Midrasch, den ich aber nirgends gefunden habe: שמו עצמות יוסף בתוך עור של כבש ונכנסה רוח חיים באותו עור והיינו דכתיב רועה ישראל האזינה נוהג כצאן יוסף. M. Grünbaum, Neue Beitr. bringt S. 152 aus Comestor, Hist. scholastica, Ex. cap. 27 „als Überlieferung der Hebräer“, daß, „als sie im Begriffe waren, fortzugehen, plötzlich ein Lamm dastand, das sprechen konnte, und das sie mitnahmen, so daß dasselbe sie auf allen Wanderungen durch die Wüste begleitete. Darauf beziehe sich Ps. 80_2.“ Gr. meint dazu: „Letztere seltsame Sage habe ich nirgends gefunden.“ Offenbar ist hier an die mitgeteilte Deutung gedacht. Das wird noch deutlicher, wenn man in Betracht zieht, daß die Erzählung von dem Flußbegräbnis bzw. von dem Begräbnis in den Königsgräbern in einer Reihe von Quellen noch den folgenden schönen Schluß hat: „Sofort erzitterte der Sarg Josephs, und Moses nahm ihn und führte ihn mit sich. Und alle die Jahre, die Israel in der Wüste war, gingen jene beiden Laden, die mit dem Toten und die mit der Schechina, miteinander neben ihnen her. Da fragten die Vorüberziehenden: Was hat es für eine Bewandtnis mit diesen Laden? Israel antwortete: Die eine birgt einen Toten, die andere die Schechina. Jene erwiderten: Ist es denn die Art und Weise eines Toten, mit der Schechina zu gehen? Und Israel sprach: Der eine (Joseph) hat erfüllt, was in der anderen geschrieben steht.“ b. Sota a. a. O., Tos. Sota u. Pesikta de R. Kah. u. a. O. Beiläufig erwähnt sei hier noch Sechel tob I S. 331, der zu ויישם Gen. 50_{26} bemerkt: בשני יודין כתיב מלמד שהוא עצמו סייעו להנתן בארון ומעשה נס היה.

J. H. Bondi geht a. a. O. 122 ff. genauer auf die syrische Version der Erzählung ein, die sich bei Wright, Contributions to the apocr. literature of the N. T. p. 62 des syrischen Textes findet. Bondi meint, wenn es darin bezüglich des Verschwindens der Josephleiche heiße: „sie zerrissen ihre Kleider und weinten bitterlich und seufzten und stöhnten zu Gott“ und wenn dort weiterhin gesagt werde: „und nach langer Zeit trocknete der Fluß aus. Und nachdem er ausgetrocknet und geschwunden war, seufzten die Israeliten zu Gott“ — diesem Passus zumal fehle sowohl der innere wie der rechte Zusammenhang mit dem Ganzen — so dürfe man wohl ägyptische Spuren vermuten. Ich vermag dem nicht beizupflichten. Als die Ursache ihres ersten Weinens wird ja deutlich genug nicht sowohl der Umstand verzeichnet, daß sie die Lade Josephs, nachdem „Pharao ihnen fortzugehen befohlen hatte“, nicht aufzufinden vermochten, wie vielmehr „daß Gott sich von ihnen ganz abgewandt habe“. Hinsichtlich des zweiten Punktes meint Bondi noch S. 127: „Nicht die Lade wird sichtbar durch das Versiegen des Flusses — sie wird erst durch die Offenbarung des Engels gefunden — sondern das Versiegen ist eigentümlicher Weise der Anlaß zu erneuten

Klagen". Ist das richtig? Der Eingang der Erzählung berichtet, „daß Pharao eine Grube im Flusse habe herrichten lassen". Kann man sich da wundern, daß das bloße Versiegen des Flusses noch nicht hinreicht, um die sorgsam versteckte Stelle mitten im Flusse finden zu lassen? Und wenn Israel nun, nachdem der Fluß ausgetrocknet war, wiederum „zu Gott seufzt", — es ist zu beachten, daß gerade jetzt die früher gebrauchte Wendung „sie zerrissen ihre Kleider und weinten bitterlich" nicht wiederkehrt —, so wird ausdrücklich hinzugefügt, Israel habe dies darum getan, „daß Gott ihrer Sünden wegen Josephs Gebeine versteckt habe, und jetzt möge er sie doch aus der Sklaverei befreien". Es wird also damit nur dem vorgegriffen, was sofort folgt, daß nun endlich der Leichnam gefunden wird, und die Stunde der Befreiung naht. Israel ist aber begreiflicher Weise doppelt verzweifelt, weil es glauben mochte, jetzt seine Sehnsucht erfüllt zu sehen, nachdem der Fluß „aufgedeckt worden war" und so jede Stelle in Ägypten zugänglich wurde, wo der teure Leichnam sich noch hätte finden können. Wird dies alles in irgend welche neue Beleuchtung durch den Umstand gerückt, daß die Ägypter ein Trauerfest um den dahinschwindenden Osiris um die Zeit feierten, da das Sinken des Nil allen sichtbar wird, oder damit, daß die Zeit dieser Feier dadurch festgelegt ist, daß Osiris nach Plutarch a. a. O. Kap. 39 im Monat Atyr verschwunden sein soll? Hatte menschliche Kraft vollkommen versagt, und war es auch nach dem Versiegen des Flusses nicht möglich, der Bahre habhaft zu werden, so greift nunmehr der Engel Michael ein und sagt dem Moses, er solle zum Flusse gehen und mit seinem Stabe darauf schlagen, damit sich ihm ein verborgener Schatz offenbare. „Moses tat also, und sofort erschien der Kasten, in dem Joseph lag, und kam aufs Trockene". Man sieht, der Schluß hält sich wieder mehr an die Vorlage: daß der Fluß inzwischen ausgetrocknet ist, scheint fast vergessen zu sein.



Eine jüdische Dichterin.

Von Dr. Armin Blau, Hamburg.

Es gibt keine subjektivere Gattung der Poesie als die Lyrik. Insbesondere die kurze Gedichtform eignet sich vorzüglich zur Wiedergabe von Bekenntnissen, leidenschaftlich bewegten Stimmungen oder dämmerhaft weichen Natureindrücken. Darum hat auch fast jeder Dichter in seinen Sturm- und Drangjahren zuerst in lyrischen Gedichten sich entladen.

Das lyrische Gedicht ist so bequem der äußeren Form nach, der Aufbau ist verhältnismäßig einfach, die künstlerische Faktur scheinbar mühelos und nur an einige leicht ablauschbare Gesetze gebunden; daher der endlose, spielerische Dilettantismus gerade auf diesem Gebiete in den Kreisen nichtstuerischer Bildungsaristokratie, daher die zahllosen Heine-Epigonen in den Kreisen, die „es dazu haben". Die notwendigen Ingredienzien dazu: Viel Sentiment, ein wenig Rhythmus und Technik, etwas erlebte Stimmung, dies alles in altbewährte, abgegriffene Reime gegossen, und das Heine-Präparat ist fertig. Gerade in unseren Kreisen, den sogenannten „gutsituierten", sind solche hausgemachten Kunstdestillate nicht selten.

Ganz abseits von der endlosen Schar dilettantisch vornehmer Hauslyriker tritt uns Gertrud Marx als selbstständige Lyrikerin in ihrer letzten Sammlung „Jüdische Gedichte"[1]) entgegen. Gertrud Marx ist ein Typus für sich unter all den jüdischen Poeten, die in deutscher Sprache bisher jüdische Stoffe besungen. Was die Heller, Sachs, Philippson, Sulzbach u. a. bieten, sind selten mehr als gereimte, dichterisch verklärte Begebenheiten und Gedanken aus der Welt der Bibel und Haggada, kaum aber selbsterlebte Stimmungen oder glutentfachte Bekenntnisse von innen heraus. Diese Poesien haben mehr historisches, sozusagen archivalisches Interesse, nirgends sind diese Gedichte Spiegelungen der eigenen Seelenverfassung. Gertrud Marx will mehr, sie will in dieser Gedichtsammlung ein Bekenntnisbuch schaffen, eine ganze Seele geben mit all ihren Schmerzen und Wonnen, mit allen Tiefen und Sehnsüchten. Und darum, weil hier in diesem starken Bande Gedichte zum ersten Male alle Ausstrahlungen einer jüdischen Frauenseele in einem Spiegel gesammelt sind, weil alle diese Gedichte so ausschließlich jüdisch Erlebtes, alle Weltgeschehnisse von jüdischem Gesichtswinkel aus gesehen darbieten, darum sei hier eine eingehendere Würdigung der Sammlung versucht.

---

[1]) Jüdische Gedichte, ausgewählt von Bertha Badt, Jüdischer Verlag, Berlin 1919. Preis 6,00.

„Immer suchte ich am Wege
Gerne mir die kleinen Blüten,
Deren Schönheit zu gewahren
Andre sich vergeblich mühten“.

Diese sinnigen Zeilen der Dichterin könnte man als Leitmotiv an die Spitze der Sammlung stellen. Gertrud Marx kannte die Grenzen ihres Könnens, versuchte daher nirgends, in langatmigen Epen ihr Talent zu zerdehnen. Das kurze, gedrungene, beziehungsreiche Stimmungsgedicht ist ihre eigentliche Sphäre, in der Kleinform gelingt ihr häufig Meisterliches. Gertrud Marx geht nirgends himmelstürmende Wege, niemals steigert sich ihr Gottempfinden zur rasenden Ekstase, niemals zu jubelndem Rausch der Leidenschaft. Keine zwingende Intuition hat ihr diese Gedichte eingegeben, keine spontane Macht, die vom Dichter das Letzte fordert. Wir haben, um Erich Schmidt's Kriterium echter Lyrik zu zitieren, beim Lesen dieser Gedichte selten das Gefühl: „Es dichtet etwas in mir“.

Dennoch möchten wir trotz der Einschränkung diesen Gedichten einen bedeutenden Wert auf dem Gebiete jüdischer Lyrik beimessen. Eine große jüdische Frau lüftet hier den Schleier ihrer Seele und bringt alle Saiten ihres Herzens zum Erklingen. Sind es auch weniger die Kinder einer freispielenden Phantasie, so sind es dennoch Ausflüsse eines warmfühlenden, hochgesinnten Frauenherzens, und zwar einer jüdischen Frau. „Ein jüdisch Herz“, dies ist für diese lebensweise Frau der Inbegriff höchster Menschlichkeit. Epigrammatisch treffend bringen dies die Verse zum Ausdruck:

Nicht Schädelform, nicht Rasse noch Nation,
Nicht alte Runenschrift in Stein und Erz
Sind Zeugen für des Gottesvolkes Sohn,
Des Juden Erbe ist ein „jüdisch Herz“.

Mit jüdischem Herzen sind diese Gedichte geschrieben, aber auch mit jüdischem Intellekt. Dies ist ihr Vorzug und ihre Schwäche. Sie sind mehr lebensklug als lebensheiß konzipiert, diese Frau denkt mit dem Herzen, aber sie denkt immer. Als das Beste an diesen Gedichten, von der Gefühlsseite aus gesehen, erscheint mir die menschliche allumfassende

Liebe, die die Verfasserin allen Erscheinungen des Lebens entgegenbringt, ein Allerbarmen, ein Allverstehen, das alle Widersprüche der Welt löst, das keine Dissonanzen aufkommen läßt. Es kann für den Judenmenschen keine Weltzerrissenheit geben, denn ein großer Gedanke durchzieht sein Leben und Denken: Söhne seid ihr eines lebendigen Gottes, geadelt und ausgehoben aus dem Gewimmel der Völker, wenn auch oft Königskinder im Bettlergewande:

Ein Priestervolk, das sich der Ewige schuf,
Für seinen Namen Zeugnis abzulegen.

Die Gottespriesterschaft Israels, dies ist ein Grundgedanke dieser gedankentiefen Erlebnisbilder.

Ein weiterer tiefer Grundzug aller Gedichte ist der Gedanke an die Erlöserkraft der Mutter in Israel. Dieser Glaube an die frommen Mütter unsres Volkes hält uns aufrecht, sie sind die Urquellen der Tröstung und Liebe, sie verleihen den Söhnen Kraft und Unverdrossenheit im Kampfe ums Leben (vgl. die empfindungsechten Gedichte auf die Mütter, besonders Mutter Rahel S. 41 und S. 102). Gleich Faust erwartet sie ihr letztes Heil von den Müttern:

In unsern Müttern liegt des Volkes Kraft,
In unsern Müttern liegt des Volkes Schwäche.

Gott meiner Väter und meiner Kinder ist eine der innigsten Anreden, die in dem Buche vorkommen. Ja, sie fühlt sich als der Menschheit schmerzensreiche Mutter, die gelernt hat, mit allen Menschen fühlen, ein Weltgefühl erfaßt sie, sie fühlt sich als Mikrokosmus (So fühl' in aller Welt ich eine Seele, In der sich alle Welten wiederfinden usw., S. 42), sie wagt den Höhenflug, aber nur — um sich demütig und gläubig zur Selbstbescheidung zu bekennen: Nur Gottesgläubigkeit rettet aus diesem Wirrsal des Weltgeschehens und Menschenwahns (s. den Abschnitt Gott und Welt).

Dies sind einige Gedanken aus der Kette der Stimmungsbilder, die mehr allgemein menschliche Bekenntnisse enthalten. Doch was das Buch besonders dem religiösen Juden kostbar machen muß, das ist die Fülle religiöser Eindrücke, die hier

dichterische Form annehmen. Man kann die Sammlung geradezu als ein Buch der Symbolik des jüdischen Pflichtenlebens, als eine Kette von Sinngedichten auf die einzelnen jüdischen Gesetzesvorschriften ansprechen. Manche Dichtungen klingen wie Weihgedichte auf einzelne Gebote. Hier findet die Verfasserin lautere, inbrünstige Töne der Herzensandacht, die stellenweise mit Glück das Vernünftelnde und Fröstelnde des Verstandesmäßigen übertönen:

Feierstunden, Feiertage, Die uns das Gesetz befiehlt,
Das in Arbeit, Müh' und Plage Ruhezeiten erst erzielt.
Nur die Schaffenden begreifen Solcher Satzung tiefen Sinn,
Ganz den Alltag abzustreifen Und das Trachten nach Gewinn,
Sich in Sinnen zu versenken, Höherem Wesen zugeneigt,
Das in andachtsvollem Denken Tempelstufen aufwärts steigt . . .

Und so reiht sich ein religiöses Stimmungsgemälde ans andre; die Schönheit des Wochenabschnittlesens wird gefeiert, der Stimmungszauber der Mondscheinweihe, der Trauerwochen vor Tischobeow und dieser selbst, der Jaum-Kippur, ein Festtag, „der mir die Wiege zeigte und die Gruft", das Sukkoßfest, das Jahrzeitlicht-Anzünden und anderes werden in Jubel- und Klagetönen in bunter Reihe besungen und ihr Stimmungswert auszuschöpfen versucht. Hier ist, so empfinden wir, manches Gefühlsgemälde anfangs mit großem Schwung inszeniert, ebbt aber gegen Ende auffallend ab, ein Mangel an Steigerungskunst, dem die Verfasserin übrigens oft verfällt, und nur selten ist gegen Schluß eine Pointierung oder eine Höhenwirkung zu bemerken.

Es ist nicht möglich, auch nicht Aufgabe dieser Zeilen, eine ins Einzelne gehende Vorstellung von dieser Gedichtsammlung zu geben. Fassen wir unser Urteil zusammen, so gewinnen wir den Eindruck: Hier spricht keine von Gottes Gnaden inspirierte oder von religiösem Jubelrausch entflammte Lyrikerin, sondern ein in edelsten Formen gezüchtetes Talent, eine lebenskluge Menschheitspriesterin und echtfromme Jüdin und Mutter in Israel formt Stimmungen, Andachten, Erbauungen für ihre Brüder und Schwestern; es ist kein Ringen und Aufbäumen und Bahnbrechen, sondern meist ein sanftes mond-

scheinerfülltes Erklingen und Ausklingen in Weltweisheit und verhaltener Resignation, eine große Seele, aber keine naturentsprungene, große Dichterin. Man lese das Buch als Andachtsbuch, als geistatmende Spruchdichtung, als Zeugnis eines großen und frommen echtjüdischen Frauen- und Denkerlebens; doch das Bezwingende, den Blitzschlag des Dichtergenius wird man fast durchaus vergebens darin suchen. Gedichte, in denen Gestalt und Ton in eins zusammenströmt, in denen Gedanke, Klang, Rhythmus, Seele sich ohne jeden Zwang, ohne jede Gemachtheit, gleichwie ein unmittelbares Himmelsgeschenk dem Menschensinn darbieten, solch seltne Gabe wird man hier nur auf wenigen Seiten finden. Doch ist der Sammlung auf dem Gebiete religiöser, gedankentiefer und formvollendeter Hauspoesie ein bedeutender Platz sicher. Das Buch wird viele unsres Volkes beglücken und bereichern, ebenso wie dessen Verfasserin, deren gottgesegnetes Leben selbst ein Kunstwerk gewesen, und das gekannt und miterlebt zu haben vielen noch in späten Jahren ein beglückender Gedanke bleiben wird.

Nicht unerwähnt darf die dankenswerte literarkritische Arbeit der Herausgeberin Bertha Badt bleiben, die mit erstaunlichem Geschick die meist wahllos entstandenen Gedichte nach Stoffen geordnet und mit einer feinsinnigen Einleitung versehen hat.



Aussprüche des R. Israel Baal-Schem.

Von Azarja ibn Vidal.

Der Mensch sehe sich wie ein klein Würmchen, und alle Geschöpfe der Welt wie seine Genossen, und das Können eines jeden reicht so weit, als es ihm Gott gegeben. Gleichzeitig sehe er sich einer höheren Welt zugehörig, und diese Welt und alles in ihr sind ein kleines Senfkorn im All vor dem Schöpfer des Alls.

*

Wenn einem die Gnade ward, ein gutes Werk zu vollüben, ein Gebet in voller Andacht zu beten, Thora recht zu lernen, so sei er auf der Hut, daß nicht Selbstbewußtsein in sein Herz einziehe; — es war die letzte königliche Ausstrahlung des höchsten Lichtes, das ihn für einen Augenblick erleuchtete -- er soll bescheidene Dankbarkeit empfinden.

*

Es denke keiner, daß er den anderen überragt, weil er Gott in einer hohen Weise dient —, alle dienen ihm nach ihrem Wissen und Verstand, wie es ihnen ihr Schöpfer gegeben: Das kleine Würmchen tut seinen Dienst nach der Kraft, die ihm Gott gegeben.

*

Es sei einem völlig gleich, was ihm begegnet, ob ihn die Menschen loben oder tadeln, ob sie ihn hassen oder lieben, ob sie ihn für einen Vielwisser oder für einen Unwissenden halten. Dies ist das große Maß von השתוות. Der Weg ist das Sich-in-Gott-versenken, auf diesem Wege wird man nicht mehr an solch' nichtige Dinge denken. Alle Begegnisse, die einen treffen in dieser Welt, werden dann zu Gelegenheiten, Gott zu dienen. Alles ist von Ihm geschickt, Er will, daß Ihm die Menschen in allen Weisen, auf allen Wegen dienen, einmal so und einmal so. Man bedenke, daß Gott ihn diesen Weg geführt, ihm diese Menschen zugeführt, diese Störung bereitet hat, weil Er will, daß auf einem andern Weg, nach einer neuern Weise Ihm gedient werde. — Ihm ist es so recht, es sei dir Mensch auch recht.

*

Beim Thora-Lernen — ein Blatt Papier und gedruckte Buchstaben — bedenke man, vor wem man lernt, vor Gott dem Herrn, man denke sich hinweg, als wenn man ein Nichts wäre, והחכמה מאין תמצא. Es könnte sonst geschehen, daß man durch das Lernen von Gott abkomme.

*

Der Böse ist es, der die Menschen irreführt, ihnen Selbstbewußtsein gibt, als wären sie vollkommen Gerechte, da sie denn tagelang gelernt, gebetet und Askese geübt haben. Sie haben aber nie wahrhaft Gott gedient, haben nicht den innerlichen Glauben, können nicht in Gott aufgehen. Ihnen kann schwerlich geholfen werden — da sie sich gerecht dünken, wer wird sie zur Reue und Umkehr bringen? אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים למי ששונה אותו מאה פעמים ואחד. Es ist nicht gleich wert, wer sein Pensum hundertmal einfach gelernt, dem der es hundertmal gelernt und immer an den Einen, an Gott den Höchsten gedacht.

*

Wenn man sich mit den Geschäften dieser Welt befaßt, sei es, wie wenn man aus der höheren Welt in diese Welt hinausgegangen, wie einer, der aus seinem Hause für eine kleine Weile auf die Straße tritt, die Türklinke aber in der Hand behält. ומן המקדש לא יצא.

*

Das Böse in dieser Welt ist bloß die tiefste Stufe des Guten. Das Böse ist der Thron des Guten. Erst durch des Menschen Werk wird das Böse völlig böse, die Bande mit dem Guten sind gelöst, das hat der Mensch getan.

Lernt man bei dem rechten Lehrer, so blüht dessen Lehre in uns auf und wird fruchtbar: was man eine kurze Weile gelernt, wächst sich Jahre lang aus. Der unrechte Lehrer vermag bloß das Gelernte zu geben.

*

Jedes Wort des Gebetes muß aufleuchten in innerem Licht וצהר תעשה לתיבה.

*

Der wahrhaft Weise sei selbst eine lebende Thora-Rolle, sein Leben Thora, eine Umsetzung ins Leben, eine Übersetzung in Taten, ein lebendiger Kommentar. All sein Tun und Lassen wird Gottes Wort erläutern.

*

Wer sein Gebet innerlich in eine fremde Sprache übersetzt, — um in dieser zu beten — hat das Gebet aus einer höheren in eine niedere Heiligkeit herabgezogen, aus der heiligen Sprache in die Profansprache. Man muß die Worte und Wendungen des Gebets mit seinem Denken und seiner Andacht beleben können.

*

כל העולם כלו נזון בשביל חנינא בני — שביל ist hier ein Weg; alle Welt geht auf dem Weg, den der einzige Große gebahnt, alle Welt lebt von den mächtigen Strömen, die sein Werk eröffnet hat.

*

Der Midrasch erzählt das köstliche Gleichnis: Der Löwe, der König der Tiere, ergrimmte über sein Reich. Das Volk der Tiere beriet, wer ihn wohl besänftigen könnte, und der Fuchs machte sich dazu erbötig, da er dreihundert Fabeln wisse. Er ging voran, nach einer Weile blieb er stehen und sagte, er habe hundert Fabeln vergessen. Sie meinten, auch zweihundert Fabeln würden genügen und folgten ihm. Wieder waren ihm nach einer Weile hundert Fabeln entfallen, und sie folgten ihm weiter. Als sie in der Halle des Löwen angelangt waren, da eröffnete er ihnen, er habe auch die letzten hundert Fabeln vergessen, ein jeder müsse nun für sich einstehen. Der Fuchs meinte es vielleicht gut mit ihnen, er wollte sie bloß zum König führen, und nun sie in seinen Hallen waren, befiel sie Furcht und tiefe Demut. Es ist ein Gleichnis auf die prächtigen Vorbeter an den großen Tagen, gelangt man ganz nahe an Gott heran, so ist man von ihnen verlassen, es vertraue keiner auf sie, jeder bete für sich. Würden sie wirklich vor Gott stehen, sie hätten auf ihren Gesang und auf ihr Getue vergessen.



Telsche[1]).

Von der Nord-Ost-Ecke des Reiches über 75 km entfernt liegt das kleine Landstädtchen T., dessen Besuch Amtspflicht und eigener Wunsch mir anheimgab. Es ist nicht ganz leicht, den Ort zu erreichen. Ich verlasse den in Kriegszeiten nur halbgeheizten Eisenbahnwagen, um den leichten, offenen Wagen zu besteigen, der mich in vielstündiger Fahrt zum Ziele führen soll. Das bedeutet in der kalten Winterszeit eine kleine Strapaze; langsam beginnen die Glieder zu erstarren, und durch die Monotonie der Gegend ermüdet, erstarren allmählich auch die Gedanken und machen einem dumpfen Dahinbrüten Platz, sie erwachen erst wieder, wenn nach scheinbar endloser Fahrt die Türme der hoch gelegenen russischen Kirche weit ins Land hinein grüßen und die Hoffnung auf den baldigen Genuß eines hier im Lande geradezu unentbehrlichen Glases Tee erwecken. Ich fahre ein; ein litauisches Städtchen wie hundert andere auch; nur ausgezeichnet durch einen gewissen landschaftlichen Reiz, auf dem das an Eintönigkeit gewöhnte Auge mit doppelter Freude ruht. Und doch ist dieses Städtchen etwas anderes, als alle die anderen hundert. Wir stehen auf heiligem Boden; es ist der Ort der berühmten Jeschiwa, die der ganzen Gemeinde ihren Stempel aufdrückt. Mein erster Weg führt mich in das Haus des Ortsrabbiners und Leiters der Jeschiwa, ein wahrhaft jüdisches Haus, vom Thorageist erfüllt. Daß Vater

---

[1]) Die Jeschiwoth in Rußland sind infolge der Teuerung in einer großen Notlage. Es ist geglückt, die meisten über die Kriegsjahre hinweg zu erhalten. Es wäre traurig, wenn die Hilfstätigkeit, die während des Krieges nicht ausgesetzt hat auf Grund der Erkenntnis, daß in den Jeschiwoth das stärkste Bollwerk gegen die feindlichen Mächte innerhalb des Judentums gegeben ist, nun jetzt völlig erlahmen würde. Vielleicht regt obige Skizze, von einem Kriegsteilnehmer mir noch während des Krieges eingeschickt, zu Gaben an. Telsche hat es übrigens wieder zu 135 Bachurim gebracht. Beiträge, die an alle größeren Jeschiwoth in Litauen verteilt werden, wolle man an Aron Hirsch und Sohn, Halberstadt mit der Bezeichnung: Für die Jeschiwoth einsenden. — Der Herausgeber.

und Söhne Lamdonim sind, ist selbstverständlich; aber eine Rabbinersfrau, die Bibel und Midrasch nach Meisterart zitiert, wie es manchem deutschen Rabbiner zur Ehre gereichen würde, dürfte selbst auf dem Boden des russischen Judentums eine ungewöhnliche Erscheinung darstellen. Die Psalmen kann sie fast auswendig, und die Sprüche, ihr besonderes Lieblingsbuch, lernt sie eben; zwar will das Gedächtnis nicht mehr so recht arbeiten, erzählt mir die im besten Alter stehende Frau mit rührender Schlichtheit. Die Proben des schlechten Gedächtnisses erwecken indes in mir einen gewissen Neid. Sie hat sich einst kurz vor ihrer Brautzeit ins Cheder gesetzt und dort mit den Knaben ganz T'nach gelernt, und die jung verheiratete Tochter holt bei der Erklärung eines Psalmwortes, das bei Tisch besprochen wird, schnell eine Übersetzung — der Sinnerklärung wegen — und zeigt eine bei unseren Damen ganz ungewohnte Kennerschaft. Dabei sinds gute Hausfrauen, mit denen wir plaudern, wovon das mit echt jüdischer Gastfreundlichkeit gebotene Mahl beredtes Zeugnis ablegt. Während einer kleinen Gesprächspause sende ich meine Gedanken in die Heimat hinüber und ziehe Vergleiche, bis die Stimme des Hausherrn mich aus dem, in diesem Falle gar nicht angenehmen Träumen weckt. Dem Geiste des Leiters entspricht die Anstalt. Die Jugend, die sich hier zusammenschart, ist erfüllt von heiligem Idealismus, der aber durchaus nicht weltenfremd ist. Die Jeschiwa wird ganz demokratisch von einem selbst gewählten Waad verwaltet, und die Bachurim greifen tatkräftig in die Verhältnisse der Gemeinde ein. Sie haben eine Volksküche eingerichtet, einen ganz nach modernen Begriffen geordneten Cheder geschaffen und gleichzeitig Abendkurse für junge Mädchen eingerichtet. Es war ein ganz eigenartiger Anblick, als in der späten Abendstunde bei schlechtem Licht 30 bis 40 junge Mädchen — fast alle echte jüdische Rassenköpfe — den Worten des jungen Bachurs lauschten, der ihnen in heiliger Begeisterung die Geschichte unseres Volkes kündet. Man lernt dort auch T'nach und hebräische Sprache. So haben es diese jungen Leute richtig herausgefühlt,

woran es der jungen weiblichen Generation hier zu Lande, der vielfach ihre Kleidung eine der wichtigsten Angelegenheiten darstellt, fehlt. Trotz aller schwerer Entbehrungen, welche die durch die Kriegsverhältnisse erschwerte materielle Lage bedingt, herrscht in der Jeschiwa wahre Freude und Hingebung; die Jeschiwa ist jedem einzelnen eine heilige Sache. Es war ein ergreifender Moment für mich, als ich am Morgen die große Halle der Anstalt betrat, in der etwa 90 Schüler des verschiedensten Alters ihren Schiur Baba Kama lernten. Dem Wunsche des Meisters, einige Worte der Aneiferung zu den Schülern zu sprechen, folgend, sagte ich diesen, wie gerade wir deutsche Juden, die wir hierher kämen, die Eigenart dieser Verhältnisse zu schätzen wüßten, wie die russische Judenheit in der neuen Zeit, der sie sicher entgegengehe, Kern und Urgrund ihres Wesens nicht aufgeben dürfe, und dazu gehöre die Jeschiwa, deren Wesen doch eben darin bestehe, jüdisches Wissen zu verbreiten in so vielen jungen Menschen, die nun als Träger dieses Geistes, als Rabbiner oder auch als Kaufleute, diesen Samen weiter streuten. Mit einigen der jungen Leute, klugen, denkenden Köpfen, unterhielt ich mich noch lange in angeregtem Gespräch. Von der Bedeutung der Verbindung zwischen Ost und West sprachen sie; wie das Ostjudentum so manches vom Westen zu lernen habe, wie aber auch der Westen so manches vom Osten wieder empfangen müsse, das in der Zeit der Assimilation verloren gegangen sei. Es war eine Fülle von Gedanken und Anregungen, die hier gegeben wurde. Als an einem kalten Wintermorgen der Wagen mich aus dem Städtchen herausführte, wurde mir der letzte Gruß gebracht von einem der angesehensten Kaufleute des Ortes, der lange Jahre hindurch Schüler der Jeschiwa gewesen war; es war wie ein Symbol, wie das passende Schlußbild für den kurzen, aber inhaltsreichen Besuch des Städtchens, der selbst in dem kaleidoskopartigen Erleben der Tage dauernden Eindruck zu hinterlassen geeignet ist. Der Wagen rollt weiter hinaus in die Ebene, aber lange noch bleiben die Gedanken zurück: wie wird die neu einsetzende Entwicklung hier einwirken? Dürfen

wir zugeben, daß sie auch diese Bollwerke des Judentums einebnet? Wie können wir bei uns Ähnliches schaffen, in gleicher Weise Wissen in die breite Volksmasse tragen? Wie sorgen wir später am besten für Vereinigung von Ost und West? Es sind bange, ernste Fragen, die wir an die Zukunft stellen, aber sie werden niedergerungen von der sicheren Hoffnung, daß diese so starke, in sich gefestigte jüdische Masse in Rußland schon den richtigen Weg zur Erhaltung der Thora und damit ihrer selbst finden wird.



Eine Bahnfahrt[1]).

Glupik rauscht und klingt, läßt ein Geschrei ertönen bis in den siebenten Himmel. Du glaubst vielleicht, es brennt die Stadt, Räuber hätten sie überfallen? Chotiloh! Das ist nur das alltägliche, übliche Benehmen jüdischer Kinder auf einem ihrer Bahnhöfe. Juden laufen, was bist du, was kannst du — atemlos, beladen mit Kisten, mit Säcken und Packen. Zwischen ihnen drücken sich Weiber, Geflügel auf den Händen, weinende kleine Kinder an den Rockfalten. Es herrscht ein Gelaufe, ein Tumult, ein Stoßen und Schieben, ein sich auf die Beine treten und in Rücken- und Seitenstupsen; man kriecht auf allen Vieren, drängt sich allzugleich auf die Stufen zum Abteil 3. Klasse, stürzt sich in Lebensgefahr — und alles nur, um einen Platz, einen Sitzplatz im Waggon zu erwischen.

Und ich, Mendele mocher seforim, beladen mit meinen Schätzen, mit meinem Hab und Gut, gürte meine Lenden, laufe, jage, knie, bücke mich, stoße und klettere, alles zur gleichen Zeit, mittenmang acheinu benei jisroel — mistome muß es so sein. — Es war ja meine erste Fahrt mit der Eisenbahn; ich also noch ein Neuling ohne alle Erfahrung.

---

[1]) Verdeutschung des ersten Kapitels einer Erzählung von Mendele Mocher seforim (Sch. J. Abramowitsch) Schem wejefess in einem Waggon. Die Übersetzung stammt von unserem hochgeschätzten Mitarbeiter H. S., der unseren Lesern von seinen „Bildern aus Litauen“ bekannt ist.

Eins ist mir gleich aufgefallen: Wie kommt es nur, daß, während wir jüdische Kinder uns jagen, hetzen, eilen, laufen wie die Verstörten, uns in die Waggons hereinquetschen in einer Angst, vielleicht werden wir chass wescholaum nicht zurecht kommen, dabei den Kondukteur mit den Augen anflehen: Hab Rachmonus und nimm uns mit, sieh nur, wieviel Derech erez wir vor dir haben — zu gleicher Zeit spazieren noch die Reisenden von den umauss hoaulom in aller Seelenruhe am Zuge entlang, die Hände auf dem Rücken verschränkt, warten ganz gemütlich auf das dritte Glockenzeichen, steigen dann ein und dawke ganz gelassen. —

Hat man sich schon mit Gottes Hilfe in den Waggon hereingepökelt, überstanden das Stoßen, Schieben, den Tumult, die Gefahr, beginnt ein neues Kopfzerbrechen: Wo ist Platz? Wer Massel hat, der findet einen Sitzplatz, die andern aber drücken sich herum und suchen, suchen wie die Heimlosen, nicht möglich ihnen, zu finden einen mokaum menuchoh. Eine korpulente Jüdin mit langer Nase und verkniffenem Mund drückt sich zur Tür herein, vor sich her Packen und Bündel ohne Zahl. Schon in der Tür — bums da liegt sie auf ihrem Gepäck, so lang wie sie ist, hingestreckt, schluchzt und windet sich wie ein gefesselter Puthahn auf dem Wochenmarkt in der Peßachwoche. Bindet man ihm zu Hause die Füße auseinander, wirft er sich auf den Fußboden nieder, spreizt die Flügel auseinander, verdreht den Kopf, öffnet den Schnabel, pickt in den Boden und blinzelt mit den Augen nach allen Seiten. — Und hinter diesem holden Bilde drängt schon eine zweite Frau zur Tür herein, beladen mit Bettzeug und ganzen Ballen Lumpen, dreht sich nach ihren ihr folgenden Kindern um und schreit in den höchsten Tönen: Schneller, fixer. — Gott hat sie mir zur Nachbarin beschert, ich kam zu sitzen neben ihr, ihrem Mann, ihren Kindern, zusammengequetscht, umgeben von Kästen und Kisten wie von einer Mauer.

Al safssilei hawaggon — auf den Bänken des Waggons schom joschawnu — haben wir Juden nebbich gesessen, und Bäche Schweiß haben sich von uns ergossen. Ganz abenteuer-

lich ist mir die Fahrerei mit der Bahn vorgekommen, und alles, was ich dabei zu sehen bekam. Mir wird angst und bange, das Herz steht mir still, wie ein Gaulom sitze ich da, und schwitze. Vor Zeiten, als ich noch mit meinem Wagen und Pferd durch die Welt kutschierte, ist mir das Sitzen, eingekeilt zwischen meinen Bücher-Packen choliloh nicht schwer gefallen — und gar erst das Schwitzen — das war geradezu mechaje nefoschauss. Wer einmal im Sommer unterwegs war — sagen wir mal im Tamuß in der großen Hitze, wenn der Ribaunau schel aulom die Sonne strahlen läßt, wie aus dem Butterfaß gezogen, ein Brennen, ein Rösten, und wer da auf dem Wagen gelegen hat, das Gesicht nach unten, wie es mir doch so oft ergangen ist, der weiß ein Lied vom rechten Schwitzen zu singen. Das hier ist aber gar nicht dasselbe, ist gar nicht das wahre Gefühl vom Schwitzen. Pfui auch über diese Enge, die ein Stück Gesundheit kostet. Ich fange an zu sinnen — eine Kaschio auf eine Maßo —: Soll sich, baawaunausseinu horabbim, meine jüdische Natur geändert haben? Taug ich nichts mehr? Bin ich nicht mehr wert, teilhaftig zu werden der Wohltaten, der besten zwei Geschenke, mit denen Haschem jisborach sein Volk Jisroel beglückt hat: nämlich: in Enge zu leben und zu schwitzen, wie es sich gehört? Nein, ich brauche nur das Benehmen des Kondukteurs zu den Passagieren, deren Benehmen untereinander, das Agmas nefesch, das ich in der kurzen Zeit gefühlt habe, in Betracht zu ziehen und ich kann versichern: Die Änderung ist choliloh nicht in mir selbst, nicht in meiner Natur vor sich gegangen. Was denn? Ganz einfach! Die Art zu reisen hat sich geändert. Anders das einstmalige Fahren auf „Beuden" (Panjewagen) und das heutige Reisen mit der Bahn. Damals im Wagen war ich mein eigener Herr, mein Wille regierte wie ein souveräner Fürst. Ist es einmal vorgekommen, daß der kleine Wagen die Passagiere kaum fassen konnte, daß es so eng wurde, daß die Füße sich verflochten, meine, deine, nicht mehr auseinanderzubekommen, daß man eingepreßt war, wie die Heringe im Faß; immer war doch die Brero bei uns:

Willst du, gut, so sitze in Zoraus, lasse dich peinigen — willst du nicht, willst ein bischen aulom hase genießen? steige ab, wer hindert dich daran? Geh zu Fuß, die ganze Welt liegt ja frei vor dir. Ja, die freie Wahl zu tun und zu lassen, was man will, sie allein läßt die Unbequemlichkeiten gar nicht so stark fühlen. Anders auf der Bahn. Da habe ich nichts zu sagen, nicht mein Wollen gilt, ich bin verraten und verkauft an die „messingen Knöpfe“ (Beamtenuniform). Dem Kondukteur bin ich verfallen mit Leib und Leben, mit Hack und Pack. Wie im Gefängnis fühle ich mich, unmöglich, mich aus der Enge zu befreien auch nur für einen Augenblick.

Und das gleiche bezüglich des Schwitzens. Es ist nicht dasselbe, ob man aus gutem Willen schwitzt, oder ob man schwitzt, weil man schwitzen muß.

Noch ein großer Unterschied! Der Wagen ist wie eine kleine Kolonie gezählter Menschen, die unterwegs wie zu einer Familie zusammenschmelzen. Man fährt langsam, langsam, nicht geeilt — wajehi erew, wajehi bauker — es wird Abend, es wird Morgen, ein Tag, zwei Tage, auch drei Tage und mehr. Die Zeit reicht aus, Umschau zu halten, zu betrachten alles, was der Weg bietet. Wie ein blauer Vorhang ist der Himmel über die Häupter gespannt, wie ein schönes Panorama breiten sich Feld und Wiese vor den Augen. Es kommt auch mal vor, daß der Wagen kippt, man fällt in einen Graben; auch das ist auszuhalten. Die Erde nimmt ihre Kinder wie eine getreue Mutter auf in ihren Schoß, man liegt, streckt die Glieder, ruht und steht wieder auf. Die Bahn dagegen ist wie eine ins Rollen geratene große Stadt mit all ihrem Tumult und Geruder, mit ihren Klassenunterschieden, mit ihrer Kinnoh und Ssinnoh, mit ihrer Konkurrenz, mit ihrem ewigen Kampf. Man durcheilt, durchfliegt eine Welt, sieht kaum etwas von der schönen Natur, kennt nicht die Orte, durch die man fährt, weiß nichts von dem, was dort vorgeht.

Der Memunoh von den tekiauss hat tekioh gedauloh hören lassen, d. h. ein Klingelzeichen gegeben. Der Zug setzt sich in Bewegung. Alle Gesichter hellen sich auf, werden

fröhlicher. Gott Lob, es ist erreicht, man fährt schon. Man fängt an, sich seine Nachbarn anzusehen, auszufragen. „Von wannen is a Jid? Wohin fährt man?“ Dieses, jenes und ähnliches, wie es so bei Juden üblich ist. Fremde werden Verwandte, Ferne werden Nahestehende, Unbekannte miteinander bekannt. Man ruft sich mit Namen, als wäre man schon lange bekannt. Chajim öffnet sein Ränzel, holt Schnaps heraus, nimmt einen Schluck und ist Schmul mechabed, Schmul wieder holt aus seinem Sack hervor Brot, Zwiebel und scheor jerokaus und bietet Chajim davon an; es wird lajehudim lebendig, fröhlich. Schmerl übergibt Anschel Geld, er soll sich bemühen und es seinem mechuton in seinem Städtchen abgeben, und Ruben übersendet durch Simon Briefe und Rechnungen an Levi, den Krämer, der ganze Waggon ist ein Marktplatz, ein Jahrmarkt geworden. Die Kinder Jisroel machen miteinander Geschäfte, beschäftigen sich mit der Parnossoh. Alle reden, schreien durcheinander, es gärt und kocht wie in einem Kessel. Auch mir ist der Appetit zum Geschäft gekommen, ich wollte meine Pakete mit Seforim aufbinden, vielleicht könnte ich hier was lösen. Leider waren die Pakete so verlegt durch andere, daß es ganz unmöglich gewesen wäre, sie hervorzuholen. Dazu habe ich mich abgeschleppt, dazu Bäche Schweiß geflossen, und nun — gar nichts.

In all den Zoraus, noch verstärkt durch das Sitzen auf der scharfen Bankkante, habe ich angefangen, meine Nachbarschaft näher zu betrachten. Mir gegenüber auf einem großen Kissen, von dem die Federn fliegen, sitzt betrübt eine Jüdin, ausgedorrt, Haut und Knochen, dünne Nase, tiefliegende Augen mit schweren Ringen, vertrocknete Lippen und ein Gesicht, bleich, ausgesaugt und faltig wie ein gebratener Apfel. Vom Einsteigen an haben die Kinder ihr keine Minute Ruhe gelassen. Sie löchern ihr den Kopf mit ihren Fragen, mit ihrem Streit, ihren Angebereien eins auf das andere. Drei kleinere Kinder tauschen alle Augenblicke den Platz, das herauf auf die Bank, das herunter, und dabei stoßen sie die Mutter, quetschen sie in die Seiten, reiben sich an ihr herum.

Ihr im Arm ruht ein Säugling, der sich erst gut ausgeschrien, dann geweint hat und nun eingeschlafen ist. Noch glänzen die Tränen auf den fahlen Bäckchen, in denen kein Tropfen Blut schimmert. Schwer und schwach nur kommen die Atemzüge aus dem offenen Mäulchen. An meiner Seite sitzt der Mann dieser Frau. Ein hoher, dürrer Jude mit eingebogenem Nacken, krummer Hakennase und einem kleinen schütteren Bärtchen. Aus seinen Augen schaut Trauer, und auf den Lippen schwebt ein bitteres Lächeln. Rechts vom Vater sitzt seine älteste, schon heiratsfähige Tochter, ein versonnenes, trauriges, leidendes Mädchen, und noch zwei etwas jüngere Geschwister.

Ich gestehe, anfangs habe ich meine Nachbarschaft verwünscht, als ob sie mir mein Recht geschmälert hätten; und wirklich, sie haben mich nicht zur Ruhe kommen lassen. Ich habe im Herzen verwünscht mein bitteres Masel, das mich in Gemeinschaft gebracht hat mit einer solchen ganz undefinierbaren Gesellschaft. Aber wie ich sie mir erst näher angesehen habe, hat sich mir das Herz umgedreht, ich mußte ganz anders — zu ihrem Vorteil anders — von ihnen denken. Die Kleidung — kaum so zu nennen — die Gestalten, die Gesichter, schwarz wie die Erde, haben deutlich bewiesen, daß es Unglückliche sein müssen, die in ihrem Leben schon genug überstanden haben. Das Herz hat sich mir verzogen vor Mitleid mit ihnen. Das ununterbrochene Seufzen der Mutter, die stete Ermahnung des Vaters an die älteren Kinder, mich nicht zu drücken und zu stoßen, haben mich mitgenommen, ich weiß nicht zu sagen, wie sehr. Und mehr noch als alle dauerte mich der Säugling, der da kraftlos schlummerte, die Lippen blutleer, fast ohne Atem die schwache junge Brust, nachdem er sich nun auf der Mutter Armen sattgeschrien hat. — Alles zusammen war genug, um mir eine Vorstellung zu machen von dem bitteren, schweren Leben dieser Familie. Noch an Tausende solcher unglücklicher trauriger Familien mußte ich denken, die ständig Hunger leiden, von Sorgen erdrückt sind, ihr Päckchen Zoraus tragen mit niedergebeugtem Kopf, und mein Herz hat bitter um ihr Los geweint. Nebbich.

Talmudische Miscellen.

Von Rabbiner Dr. S. Schiffer, Karlsruhe.

XVI[1]).

In Schekalim 10 behauptet R. Pinchas im Namen Rabbi Simeons: תורה שנתן הקב"ה למשה אש לבנה חרותה באש שחורה. Die Thora, die Gott dem Mosche gegeben, war ein helles Feuer eingegraben auf schwarzem Feuer. Mit diesem bildlichen Ausdrucke soll uns das Verhältnis der תורה שבעל פה zur תורה שבכתב, der „mündlichen“ Lehre zur „schriftlichen“ veranschaulicht werden. Vieles in der Thora ist in tiefes Dunkel gehüllt und der Aufhellung und Ergänzung dringend bedürftig. Ohne die von Gott dem Mosche am Sinai mündlich erteilten und von Mosche weiter tradierten Erläuterungen der תורה שבכתב blieben uns zahlreiche Thorasatzungen wie z. B. das Schabbos-, das Schächt-, das Tefillin- und Eßroggebiet völlig unverständlich. Diese später gleichfalls niedergeschriebene, in der משנה und גמרא enthaltene תורה שבעל פה ist daher gleichsam das אש לבנה, das „weiße“ Feuer, das „helle“ Licht, das über dem אש שחורה, über dem dunklen Grund der תורה שבכתב leuchtet und strahlt. Beides — das schriftliche und mündliche Gesetz — gehört demnach eng und innig zueinander, bildet zusammen ein ungeteiltes Ganzes. Treffend ist dies in der Psalmstelle ראש דברך אמת, der Anfang deines Wortes ist Wahrheit (119, 160), angedeutet, indem nämlich der Buchstabe א', mit welchem das erste Gebot des Dekalogs אנכי anhebt, und das מ' zu Beginn der allersten Mischna מאימתי קורין את שמע בערבית sowie das ת' zu Anfang der allersten Gemoro: תנא היכא קאי das Wort אמת

---

1) Vergl. Jeschurun II S. 329—332, III S. 165—169, IV S. 323—327, V S. 328—331 und VI S. 194—198.

Betreffs meiner Erklärung des Spruches איזהו חכם הרואה את הנולד — Miscelle XV — wurde ich von befreundeter Seite an die Mischna Nedarim III, 9 erinnert, die den Ausdruck נולד im Gegensatze zu יולד als Zukunftsform auffaßt. Indessen in der dazugehörenden Gemoro wird mit Recht auf Genes. 48, 5 hingewiesen, woraus unzweifelhaft hervorgeht, daß נולד auch als Vergangenheit gebraucht wird.

ergeben und somit die absolute Wahrheit, die untrennbare Zusammengehörigkeit der schriftlichen und mündlichen Lehre sinnig erhärten.

XVII.

In Sukka 52a finden sich zwei ähnlich lautende Aussprüche unmittelbar nebeneinander. Rabbi Jizchok lehrt: יצרו של אדם מתחדש עליו[1] בכל יום der — böse — Trieb des Menschen erneuert sich täglich in ihm . . . . Rabbi Simeon aber gebraucht anstatt des Verbums מתחדש das Zeitwort מתגבר, der — böse — Trieb wird immer stärker im Menschen, um ihn zur Sünde zu verleiten. Diese Verschiedenheit des Ausdruckes מתחדש und מתגבר ist nicht ohne tiefe Bedeutung. Wie schon der Talmud Joma S. 67: in Auslegung des Schriftverses את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם. „Meine Rechtslehren sollt ihr vollbringen und meine Satzungen hüten, in ihnen zu wandeln" — Lev. 18, 4 — ausführt, scheiden sich die göttlichen Vorschriften in zwei Hauptgruppen, in משפטים, in Rechtslehren, deren Vernünftigkeit jeder normal Veranlagte und rechtlich denkende Mensch ohne weiteres einsieht und billigt, wie z. B. das Verbot des Götzendienstes, der Blutschande, des Mordens und Raubens, der Gotteslästerung und dgl. mehr; sodann in חוקים, in Satzungen, deren Sinn und Zweck unserm Verständnisse verborgen ist, wie beispielsweise das Verbot בשר חזיר zu genießen, Schatnes zu tragen, die Anordnung des Chalizaaktes usw., Vorschriften, gegen welche seit jeher der „Satan", der böse Geist in der Menschenbrust, rebelliert, weshalb denn auch der erwähnte Thorasatz feierlich mit den beiden Worten schließt: אני ה׳ „ich bin der Ewige", der auch dieses Letztere dir anbefiehlt, ואין לך רשות להרהר בהן und es steht dir nicht das Recht zu, darüber abfällig zu urteilen, wie die Midraschweisen erläuternd hierzu bemerken. Allein trotz dieser ernsten Mahnung: auch die חוקים zu respektieren, ist es doch nicht verwunderlich, daß man viel leichter zur Untreue gegen diese nicht zu er-

[1]) So liest der En Jakob und so lautet auch die Parallelstelle in Kidduschin 30b.

gründenden Satzungen wie gegen die מצות שכליות gegen die sogenannten „Vernunftgebote“ verführt werden kann. Ohne allzuviel Kraftaufwand יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, unternimmt es da der böse Trieb, den Menschen zu Verstößen bald gegen das eine und bald gegen das andere חוק zu veranlassen. Anders bei den משפטים! Hier bedarf es schon der גבורה, großer Anstrengungen, starker Überredungskünste seitens des יצר הרע, um den Menschen zu Falle zu bringen. Dem Rabbi Jizchak mögen nun Vergehen der erstern Art vorgeschwebt haben und deshalb bedient er sich des Wortes מתחדש. Rabbi Simeon aber dachte an die jedem einleuchtenden Moral- und Sittengesetze, darum wählte er mit Bedacht das Verbum מתגבר und begründet dies folgerichtig mit dem Psalmvers: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, es lauert der Frevler auf den „Gerechten“ und strebt beharrlich darnach, ihn zu töten, ihn moralisch zugrunde zu richten (37, 32).



Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin. Verlag des Jeschurun, Berlin.
Druck von Max Schmersow in Kirchhain N.-L.